PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

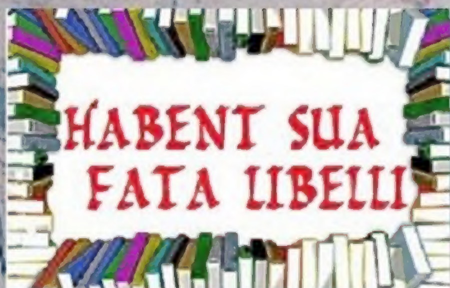
VIII

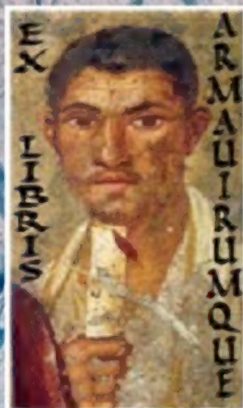
SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA • SOBRE LA FALSA VERGÜENZA • SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO • DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA • DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR • SOBRE EL HADO • SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES • SOBRE EL DESTIERRO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 219

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JORGE BERGUA CAVERO.

Depósito Legal: M. 13241-1996.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1804-5. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6745.

INTRODUCCIÓN

Los tratados que constituyen este volumen aparecen todos en la edición planudea conservada en el Códice *Parisino* E, donde tienen los números 17, 12, 47, 8, 4, 37, 75, 24 y 23, no coincidentes, como se ve, con el orden que nosotros observamos, el de la edición de Stephanus. Algunos de ellos responden mejor que otros al contenido de moral práctica que ha dado su nombre a esta parte de la obra de Plutarco, a partir de la titulación de *Obras morales* que Máximo Planudes dio a los contenidos entre los números 1 y 21. Así ocurre con *Sobre el amor a la riqueza (De cupiditate divitiarum), Sobre la falsa vergüenza (De vitioso pudore), Sobre la envidia y el odio (De invidia et odio), De cómo alabarse sin despertar envidia (De laude ipsius),* presentes (parcialmente, excepto *De inv. et od.)* en ese apartado planudeo. En ellos se trata de vicios mayores o menores y de su tratamiento o de cómo no incurrir en que puedan despertarse por nuestra causa en quienes nos rodean.

En cambio los escritos *Sobre el destierro* y el de *Consolación a su mujer* pertenecen, como el *Escrito de consolación a Apolonio* (vol. II de esta colección), al género consolatorio, aunque los últimos refieran sus consejos a la pérdida de seres queridos y el primero a la pérdida de la patria. En

unos y otros hallamos la literatura propia de sus géneros respectivos, con los tópicos esperados, pero también con el sello personal plutarqueo, sobre todo cuando hay una implicación personal, como en el dolor compartido con su esposa por la pérdida de la hijita. El opúsculo *Sobre el hado* resulta muy diferente, no tanto por la elección de su contenido cuanto por su tratamiento, lo que hace que actualmente sea tenido por obra espuria, de lo que se da cuenta más extensamente en su lugar.

Consideración aparte merecen las dos obras restantes, esto es, *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* (también en la primera sección planudea, donde es el núm. 4) y *Sobre el demon de Sócrates.* Ambas tienen rasgos en común: son formalmente diálogos, presentan una doctrina sobre el alma y lo hacen a través de un mito. Aun siendo ambos diálogos objeto de gran número de estudios, es el segundo de ellos el que más interés ha despertado en el último decenio. La causa de ello podría residir en la extraña alianza en su construcción entre tema histórico patrio y mito escatólogico en el que se desarrolla la teoría sobre el alma. Así, para D. Babut[1] el verdadero tema sería la relación entre ciencia teórica y acción práctica, entre filosofía y política. P. Desideri[2] analiza sobre todo su componente histórico, concluyendo que la obra de Plutarco sería un manifiesto ideológico y una lograda ejemplificación práctica, si es que ha existido la historiografía trágica. K. Döring[3] se interesa más, en cambio, en el mito y en el problema del demon per-

[1] D. Babut, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation», *Bull. de l'Ass. Guillaume Budé* (1984), 51-76.

[2] P. Desideri, «Il De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di "Storiografia tragica"?», *Atheneum*, 3-4 (1984), 569- 585.

[3] K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

sonal y, dentro de una tradición, se ocupa de fuentes y modelos. A. Barigazzi se ha ocupado tanto del problema de la composición del diálogo desde un punto de vista formal como de su unidad de composición a través de la clave de Epaminondas como figura central[4]. F. Brenk[5] ha estudiado el tiempo en la estructuración del diálogo y concluye que en él se sumarían el tiempo divino (en el *noûs*), que no aparece sin embargo, el segundo tiempo mezclado de los *daímones* y, por último, el tiempo humano, histórico y fugaz. Todo esto no es, con todo, sino una muestra de lo que se ha escrito en estos últimos años. Parece como si esta obra, en cierta manera no lograda plenamente, hubiera de seguir suscitando, quizás por eso, más interrogantes que otras, y es que, sin duda, Plutarco puso en ella todo su empeño, si no queriendo superar a su maestro Platón, a quien ha tomado de modelo, sí al menos esforzándose en emularle.

Con respecto a la tradición manuscrita de estas obras, puede valer aquello de lo que ya se ha dado cuenta en el volumen anterior. Sucintamente diremos que hay tres familias, encabezada la primera por el códice L (*Laurentianus* 69, del s. X), palimpsesto muy mutilado y defectuoso del que es copia C (*Parisinus graecus* 1955, ss. XI-XII), en mucho mejor condición de lectura. En la segunda, son importantes los manuscritos Y (*Marcianus graecus* 249, ss. XI-XII) de una parte y los M y N (*Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502), de otra. La tercera familia representa la tra-

---

[4] Lo primero en «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163, y lo segundo en «Una nuova interpretazione del De genio Socratis», *Illinois Class. Stud.* 13 (1989), 409-425.

[5] F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco», en *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

dición planudea y los códices más representativos son, A y E (*Ambrosianus gr.* 859, *c.* 1296; *Parisinus gr.* 1671, s. XII; *Parisinus gr.* 1672, s. XIV, respectivamente). Con ésta se relaciona ε, nuestro *Matritensis* 4690, procedente de la Biblioteca de Uceda, en donde se encuentran los tratados *De cupiditate divitiarum, De sera numinis vindicta* y *Consolatio ad uxorem.*

Sobre las traducciones al castellano de estos tratados vale asimismo lo dicho en la Introducción del anterior volumen. En las *Morales* de Diego Gracián[6] se hallan traducidas *Contra la codicia de las riquezas (De cup. div.),* fols. 165-167, *Del daño que causa la vergüenza o empacho y del remedio contra ella (De vit. pud.),* fols. 170-174, *De la diferencia entre el odio y la embidia (De inv. et od.)* —que es realmente un resumen de folio y medio—, *Consuelo para los que viven en destierro o fuera de la patria (De ex.),* fols. 195v.-200, donde encontramos ya en la redacción del título una de sus acostumbradas paráfrasis: *Consuelo de Plutarco Cheronense para el destierro donde muestra que no es cosa tan áspera el ser desterrado como comúnmente se estima.* Ahora bien, de uno de estos tratados: *De cupiditate divitiarum*, que nosotros hemos traducido por *Sobre el amor a la riqueza*, existe una traducción anterior a la de Gracián[7]. El

---

[6] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por* —, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

[7] *Libro de Plutarcho cheroneo excellentissimo philosopho contra la cobdicia de las riquezas: nuevamente traduzido en lengua castellana por un monge dela orden de sant Benito.* Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. De este libro da cuenta también A. Palau y Dulcet (*Manual del librero hispano-americano)*, pero da como impresor a Fernando de Córdoba. La obra no pasó seguramente por sus manos. Nuestra información más completa procede de Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia delas riquezas», *Hispanic Review*, 41, 1 (1973), 170-214, donde reproduce la traducción en facsímil.

anónimo autor ha sido identificado por Beardsley como Alonso Ruiz de Virués, muerto en 1545, defensor y traductor de Erasmo. Este traductor, sea quien fuere, no informa de qué lengua traduce. Hemos cotejado su versión con el texto griego. Podría haber traducido de esta lengua con algunas faltas de comprensión y el gusto por usar de la paráfrasis ya acostumbrado en estos erasmistas. Beardsley es de la opinión que tanto el monje benedictino como Diego Gracián consultaron la versión latina de Erasmo en el trascurso de su trabajo. Ambos muestran, dice, una tendencia a la «interpretative expansion of concises passages» y así como, a su juicio, Gracián se basó primariamente en el texto griego, el benedictino habría traducido del latín, basándose en la traducción de Erasmo.

En último lugar, daremos cuenta de las ediciones usadas. Hemos seguido el texto griego establecido por Ph. H. de Lacy y B. Einarson en *The Loeb Classical Library*, pero hemos tenido siempre a la vista el texto griego de M. Pohlenz y W. Sieveking, cuyas lecturas hemos adoptado en ocasiones. También hemos tenido en cuenta las ediciones de *Les Belles Lettres* en los tomos VII y VIII, de R. Klaerr e Y. Vernière para el primero, y de J. Hani para el otro, así como la de los *Moralia* I, de G. Pisani. De otras ediciones monográficas utilizadas se da cuenta en la Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA*

A. ALONI, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *Museum Criticum* 10-12 (1975-1977), 233-241.

—, «Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco», *Acme* 33, 1-2 (1980), 45-112.

—, G. GUIDORIZZI (eds.), *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*. Milán, 1982.

H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik: Verh. Akad. Wet.*, Amsterdam, 1921.

D. BABUT, Plutarque et le stoïcisme, París, 1969.

—, *De la vertu éthique*, París, 1969.

—, «La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque; cohérence et fonction», *L'Information Littéraire* 35 (1983), 201-205.

—, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d' interprétation», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1984), 51-76.

—, «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque. L'exemple du *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 383-408.

---

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también se citan algunas obras generales que se han empleado. Para una Bibliografía general se remite a los primeros volúmenes de esta misma colección donde se halla amplia información.

A. Barigazzi, «Sul *De cupiditate divitiarum* di Plutarco», *Prometheus* 13 (1987), 167-178.

—, «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14 (1988), 58-70.

—, «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1989), 409-425.

Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia delas riquezas*», *Hispanic Review* 41 (1973), 170-214.

F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

A. Corlu (ed.), *Plutarque. Le démon de Socrate*. París, 1970.

P. Desideri, «Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "Storiografia Tragica"?» *Atheneum* 3-4, (1984), 569-585.

K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis*, Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

J. Dumortier, «Le châtiment de Neron dans le mythe de Thespésios (De sera numinis)», en *Actes VIII*[e] *Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 552-560.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.

Diego Gracián, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana por* —, Alcalá de Henares, 1548.

W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*», *Classical Quaterly* (1934), 175-182.

J. Hani, «Le mythe de Timarque et la structure de l'extase», *Revue des Études Anciennes* 88 (1975), 105-120.

— (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VIII*, Paris, 1980.

J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916.

C. P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 156 (1966), 61-74.

F. E. KIND, «Zu Plutarchs *De sera numinis vindicta*», *Hermes* 72 (1937), 127-128.

R. KLAERR y Y. VERNIÈRE (eds.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VII*, París, 1974.

PH. DE LACY y B. EINARSON (eds.), *Plutarch's Moralia VII*, Cambridge (Massachusets) y Londres, 1959.

A. M. MALINGREY, «Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chretienne», en *Actes VIII*ᵉ *Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 542-550.

G. MÉAUTIS, *Délais de la justice divine par Plutarque*, Lausana, 1935.

—, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211.

W. R. PATON, M. POHLENZ Y W. SIEVEKING (eds.), *Plutarchi Moralia Vol. III*, Leipzig, 1972[2] (reimp. 1ª ed. 1929).

E. PETTINE (ed.), *Plutarco. L'Autoelogio (De laude ipsius)*, Salerno, 1983.

— (ed.), *Plutarco, L'avidità di richezze (De cupiditate divitiarum)*, Salerno, 1986.

G. PISANI, *Plutarco. Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Biblioteca dell'Immagine, 1989.

H. POURRAT, *Le sage et son démon, précédé de: «Le démon de Socrate» de Plutarque*, trad. de Ed. des Places, París, 1950.

M. RILEY, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 3 (1977), 257-273.

D. A. RUSSELL, «Notes on Plutarch's *De genio Socratis*», *Classical Quaterly* 48 (1954), 61-63.

M. SCAFFIDI ABBATE, *Il fato. La superstizione*, Roma, 1993.

G. SOURY, *La dèmonologie de Plutarque*, París, 1942.

—, «Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque», *Revue des Études Grecques* (1945), 63-179.

L. TORRACA, «Linguaggio del reale e linguaggio dell' immaginario nel *De sera numinis vindicta*», en *Strutture Formali dei*

«Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989), dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991.
A. Vaghi, *Consolazione a la moglie. L'esilio. Il destino*, Vimercate, 1993.
E. Valgiglio (ed.), *Ps. Plutarco. De fato*, Roma, 1964.
—, «Il fato nel pensiero classico antico», *Rivista di Studi Classici* 15 (1967), 305-330.
Y. Vernière, «Le Lethé de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), 22-32.
—, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.
R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873.
B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, 1896.
U. von Wilamowitz-Moellendorf, «The Treatise of Plutarch *De cupiditate divitiarum* edited by W. R. Paton, London, 1896, XVI und 33 S. 8.°», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 158 (1896), 326-348 = «12. Besprechung», *Kleine Schriften* III, págs. 162-177.
A. Willing, «De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones», *Comm. philol. Iena* VIII 2 (1909).
K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, cols. 636-962.
—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsgeschichtliche Schriften*, prólogo y nueva traducción de —, Zúrich, 1952.
B. Zucchelli, «Il Περὶ δυσωπίας di Plutarco», *Maia* 1 (1965), 215-231.

DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR

INTRODUCCIÓN

Este tratado de Plutarco es, quizás, una de sus obras más admiradas desde la Antigüedad. Así lo demuestran de una parte la transcripción y adaptación de Proclo, conocida por la traducción latina de Guillermo de Moerbeke[1], y también los fragmentos griegos hallados en Juan Filopón, Juan Lido, el Pseudo-Dionisio y sobre todo en Isaac Sebastocrátor, hermano del emperador Alexis Comneno[2]. En época moderna, cuenta con la traducción de Joseph de Maistre, *Sur les délais de la justice divine* (París, 1858), como la del autor de más fama, pero, ya desde el siglo XVI, fue traducido en Alemania, primero al latín, luego, en el XVIII, al alemán, y asimismo tuvo gran eco en los Estados Unidos de Norteamérica donde ya había tres traducciones al inglés en el siglo XIX.

Dedica Plutarco el diálogo a Quieto, quien es probablemente el mismo que aparece en *De fraterno amore* 478B, y en *Quaestiones Convivales* 632A, y que podría ser T. Avidio Quieto, senador y procónsul de Acaya, mencionado por Plinio el Joven en una carta fechada en el 102, y que debió

---

[1] Publicada por VICTOR COUSIN, *Procli Philosophi Platonici opera*, París, 1864.

[2] Publicados los últimos por J. DORNSEIFF, en *Zehn Aporien über der Vorsehung*, 1966.

morir antes del 107. También hubo otro T. Avidio Quieto, hijo suyo, que fue cónsul el año 111 y procónsul de Asia poco antes del 127. A cualquiera de ellos, según K. Ziegler[3], podría estar dirigida la obra, ya que las dos primeras mencionadas no sabemos si fueron escritas antes o después del año 107 y nuestro diálogo, como veremos en seguida, pudo ser compuesto a partir del año 81.

La conversación tiene lugar en Delfos (cf. 552F, 553E, 556F, 560C), donde Plutarco era uno de los dos sacerdotes de Apolo, y el fondo escénico es real, ya que son sus interlocutores su hermano Timón, su yerno Patrócleas y un tal Olímpico, que también aparece en las *Quaestiones Convivales*. El pretexto con el que comienza el diálogo es la marcha brusca del Epicúreo —de quien no se nos dice el nombre—, sin esperar respuesta a sus palabras. Después de algunos comentarios, Patrócleas plantea como el problema más grave surgido en la conversación con aquél la tardanza de los dioses en castigar a los malvados. Éste va a ser el tema que se desarrolle a lo largo de la discusión, en la que Plutarco hace las veces de moderador y concilia las diversas opiniones y, especialmente, las objeciones planteadas por Olímpico. Tras un largo *lógos*, Plutarco ofrece como corroboración un relato, *mŷthos*, con ciertas vacilaciones ante las posibles reacciones de incredulidad de sus interlocutores que, en cambio, le animan a contarlo. Es éste el mito de Tespesio, personaje de ficción creado por Plutarco, que ha usado como fuente de inspiración el mito de Er del libro X de la *República* de Platón, como ya se ve incluso en la elección del nombre del héroe, Arideo[4], nombre que lleva éste hasta su estancia en el mundo de ultratumba, donde recibe el de Tespesio, «divino». Este relato comienza en el capítulo 23 (563B)

---

[3] *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949, col. 55.

[4] El modelo será el Ardieo de PLATÓN, *República* X 615c.

y se extiende hasta el final de la obra constituyendo su culminación. En él, Plutarco desarrolla ampliamente su fe en la pervivencia del alma en el más allá en un mundo de castigos para los que aquí delinquieron. Dado el planteamiento de la obra, no se ocupa del premio a las almas de los buenos en su existencia *post mortem*, aspecto que completa, en cambio, el Mito de Sila en el *De facie quae in orbe lunae apparet*.

Respecto a la cronología de la obra, podemos asegurar que no fue escrita antes del año 81, por los datos internos que ella misma nos procura. Así, al final del mito, la Sibila predice la erupción del Vesubio, que ocurrió en el año 79, y la muerte del «emperador de ahora» que «aun siendo bueno dejará el poder imperial por una enfermedad». Este emperador no puede ser Nerón, porque no murió de forma natural y aparece ya como condenado entre los culpables del mito. De los que le sucedieron, solamente Vespasiano y Tito murieron de muerte natural. El calificativo de «bueno» no puede hacer referencia a Vespasiano porque privó a Grecia de las concesiones hechas por Nerón. Por consiguiente, sólo puede referirse a Tito, que sí fue muy querido y que murió el año 81.

Este tratado es el núm. 91 del «Catálogo de Lamprias».

NOTA AL TEXTO

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
548A	Ἐπίκουρος	Ἐπικούρειος (Fabricius)
548F	ὅς	ὅσον (ms. D)
552A	πολυγέλων	πολυτελῶν (Cobet)
552E	τῇ τιμωρίᾳ	τῆς τιμωρίας (mss.)
560A	μέρει διὰ μέρους	μέλει διὰ μέλους (Wyttenbach)
560C		σπείρων tras ἐφημέρους (Pohlenz)

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
565E	τοῦτο	ταὐτό (Wyttenbach)
568A	ἀπὸ θώμιγγος	διὰ σύριγγος (Reiske)
568A	ἀπ᾽ αὐτοῦ	ἐπ᾽ αὐτοῦ (Reiske)

DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR

1. Después de haber dicho tales cosas el Epicúreo[1], 548B
Quieto, y antes de que nadie le respondiera, cuando llegábamos nosotros al final del pórtico[2], se marchó sin despedirse. Nosotros nos detuvimos en silencio el tiempo de asombrarnos de la extravagancia de este hombre y, después de mirarnos unos a otros, nos dimos la vuelta para reemprender el paseo en el mismo orden en que nos encontrábamos. Después, habló en primer lugar Patrócleas: «¿Y qué?

---

[1] La edición de De Lacy y Einarson, sobre la que se basa nuestra traducción, mantiene el *Epíkouros* de los manuscritos, interpretando que un libro de Epicuro (¿el *Perì theôn?)* acaba de leerse. Cf. *Moralia* VII, pág. 175 nota *a (Loeb Classical Library),* donde se apoya en Cherniss, *ibid.* XII pág. 6. La edición de Y. Vernière en *Les Belles Lettres, Mor.*, VII[2], pág. 131, nota 1, adopta la conjetura de Fabricius *«comme Wyttenbach et Pohlenz».* A nosotros nos parece también más probable que se trate de *epikoúreios,* por tanto, de un epicúreo, miembro de esta escuela filosófica especialmente criticada por Plutarco debido a sus posiciones religiosas opuestas, sobre todo, respecto a la providencia.

[2] El lugar donde se mantiene este diálogo es Delfos (cf. 552F, 553E, 556F, 560C). El pórtico en cuestión debe ser el de Átalo I, porque el de los Atenienses era demasiado pequeño para este paseo y el Pórtico Oeste fue destruido por una caída de rocas en el siglo I de nuestra era y es probable que ya no existiera cuando conversan Plutarco y sus interlocutores.

¿Os parece oportuno abandonar la investigación o respondemos a sus razonamientos, esté o no presente nuestro interlocutor?».

Respondiendo Timón, dijo: «Pero, incluso si se marchó después de atinar en su disparo, no está bien dejar clavado
c el hierro. Pues, Brásidas, según se cuenta, tras arrancar la lanza de su cuerpo, hirió y mató con esta misma a quien le había herido[3]. Nosotros no tenemos por qué defendernos de quienes nos lanzan un discurso absurdo y mentiroso. Nos basta con rechazarlo antes de que nos toque».

«¿Y qué os ha perturbado más», dije yo, «de aquellas palabras? Pues este hombre, agitado convulsivamente en su cólera e injurias, se desbordaba en razonamientos apretados, pero sin orden alguno, cogidos acá y allá, contra la providencia».

2. «La tardanza y demora de la divinidad en castigar a
D los malvados», dijo Patrócleas, «me parece un razonamiento especialmente perturbador. Y ahora, bajo el influjo de esas palabras me hallo como fresco y nuevo ante esa teoría. Desde hace tiempo me irritaba al oír decir a Eurípides

Se demora, pero así es por naturaleza la divinidad[4].

Sin embargo, no le está bien a Dios ser indolente, y menos aún con los malvados porque ellos no son indolentes ni 'tardos'[5] en hacer el mal, impulsados vivísimamente por sus

---

[3] Esta misma anécdota se encuentra en *Reg. et imp. apophth.* 190B, y en *Apophth. Lac.* 219C. Este hecho sucedió en la batalla de Anfípolis en la que murieron Brásidas y Cleón (Tuc., V 10, 8-9; Diodoro, XII 74, y *Vida de Nicias* 9).

[4] Eurípides, *Orestes* 420.

[5] El término *amboliergós* lo ha tomado Plutarco de Hesíodo, *Trabajos y Días* 413, y parece ser un neologismo del poeta.

pasiones a delinquir. Y más aún, 'vengar la ofensa lo más pronto posible', como dice Tucídides[6], cierra el camino a E
quienes se dejan llevar por su facilidad en el vicio. Pues ninguna otra clase de deuda, como el retraso de la justicia, debilita tanto y aniquila a la víctima en sus esperanzas, mientras acrecienta el atrevimiento y la osadía del culpable. En cambio, los castigos que dan respuesta inmediata a los audaces detienen las injuticias futuras y en ellos especialmente encuentran consuelo los ofendidos. Porque a mí al menos me ha molestado muchas veces el oír la frase de Bías[7]. Decía, al parecer, a cierto malvado, que no temía el que no pagase su castigo, sino no vivir él para verlo. Pues, F
¿qué provecho sacaron los mesenios, que habían muerto ya, en el castigo de Aristócrates? Éste pasó inadvertido, tras su traición en la batalla de Capro, más de veinte años y reinó durante todos esos en Arcadia; sólo después, convicto, recibió el castigo cuando aquéllos ya no existían[8]. ¿O qué consuelo proporcionó a los de Orcómeno, quienes perdieron hijos, amigos y familiares por la traición de Licisco, la enfermedad que, mucho tiempo después, se apoderó de su 549A
cuerpo y consumió cuantas partes de él, al bañarse en el río, conjuraba y maldecía para que se pudrieran si cometía trai-

---

[6] Tuc., III 38, 1.

[7] Bías de Priene, uno de los siete sabios de Grecia.

[8] Parece que a Plutarco le ha fallado su buena memoria y ha confundido dos hechos por la semejanza de los nombres de los protagonistas: la traición de Aristócrates en el Gran Foso *(epì têi megálēi táphrōi)*, Polibio, IV 33, 5-6, y Pausanias, VIII 5, 13, y la victoria de Aristómenes en la Tumba del Jabalí *(epì káprou sêmati)*, Pausanias, IV 19, 3. Aristócrates de Trapezunte traicionó a Aristómenes, al dejarse comprar por los Espartanos, y causó así la derrota de los mesenios en la Segunda Guerra Mesenia. Los arcadios lo lapidaron. La confusión se daría también por el parecido entre *táphros* y *kápros*. La restitución de *Kápros* es conjetura de Reiske por el imposible *Kîpros* de los manuscritos.

ción y obraba contra justicia?[9] Y en Atenas, ni los hijos de los hijos de aquellas víctimas asesinadas pudieron ver la expulsión de los cuerpos y el destierro de los cadáveres fuera de las fronteras[10]. Por eso, Eurípides hizo uso, absurdamente, de estos versos para rechazar el mal:

No tiembles, la Justicia, aunque avanza, todavía
no te herirá en el corazón ni entre los demás
mortales al injusto, pero viniendo en silencio y
con lento pie caerá sobre los malvados en su momento[11].

B Se comprende, en efecto, que los malvados se animen no con otras recomendaciones sin duda, sino con estas mismas, a emprender sus crímenes, en la idea de que la injusticia produce el fruto en seguida maduro y palpable, mientras el castigo se retarda hasta mucho después del placer».

3. Al terminar Patrócleas sus razonamientos intervino Olímpico y dijo: «Pero otro absurdo, y de qué tamaño, Patrócleas, encierran esas tardanzas y demoras de la divinidad: el que su lentitud quite la fe en la Providencia. Pues los
C malvados, al no seguir el daño a la falta, sino venir después, situándolo en el campo del azar y llamándolo desgracia, no castigo, en nada se aprovechan, disgustados por los males que sobrevienen, pero sin arrepentirse de los realizados ya.

---

9 El nombre de Licisco es desconocido. Pero Plutarco se refiere probablemente a la destrucción de Orcómeno por los tebanos en el 364. Cf. Diodoro, XV 79, 5.

10 Se refiere a la matanza de los cómplices de Cilón, que se habían refugiado en el altar de Atenea, por el arconte Megacles, y posterior expulsión de los Alcmeónidas por Solón cuando fue arconte (594), tanto de los vivos como de los cadáveres desenterrados. Cf. *Vida de Solón* 12, 3-4, y Tuc. I 126, 12.

11 Nauck², *Trag. Graec. Frag.*, Eur., frag. 979.

Lo mismo ocurre con un caballo. El látigo y la espuela, al perseguir inmediatamente la falta lo corrige y lleva a su obligación. En cambio, golpearle, tirar hacia atrás de las riendas y gritarle después y fuera de tiempo parece debido más a otra cosa que a su instrucción, porque le maltrata sin educarle. Así, el vicio golpeado y detenido por el castigo en D
cada caída y paso en falso, podría hacerse razonable, humilde y temeroso ante Dios como juez que preside los actos y pasiones humanas sin dejar pasar el día fijado. Pero esa justicia de Eurípides que inmóvil, 'con lento pie y en su momento' se acerca a los malvados, se asemeja más al azar que a la Providencia en su incertidumbre, destiempo y desorden. Por ello, no veo qué provecho hay en esos molinos de los dioses que, según el dicho, muelen tarde y hacen a la justi- E
cia invisible y al temor del vicio ineficaz [12]».

4. Después de estas palabras y mientras yo aún pensaba en ello, dijo Timón: «¿Voy a poner yo mismo con mi razonamiento el colofón de la dificultad o bien dejo que él luche contra esos argumentos?».

«¿Y por qué», dije yo, «debemos lanzar la tercera ola [13], y ahogar el razonamiento, si no puede rechazar ni huir las primeras acusaciones? En primer lugar, partiendo del hogar paterno [14], con la reverencia por lo divino de los filosófos de F

---

[12] Alusión al proverbio «Los molinos de los dioses tardan en moler, pero muelen fino». Véase Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.*, I, pág. 444.

[13] Expresión platónica tomada de la *República* V 472a, y citada de memoria. La primera ola es el discurso de Patrócleas, la segunda el de Olímpico.

[14] La expresión es proverbial, aunque allí se encuentra *Hestías* y no como nombre común. Cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I, pág. 14, 40, y II pág. 62, 63. La utiliza Platón en el *Eutifrón* 3a, y también Plutarco, en *Amic. mult.* 93E, *Fac. Lun.* 920F, y *Prim. frig.* 948B.

la Academia renunciaremos a hablar de estos temas como conocedores. Pues si es excesivo que hombres sin instrucción musical hablen de música o sin conocimientos militares de la guerra, más lo es que simples hombres investiguen los problemas de dioses y démones. Se asemeja a esos hombres inhábiles que buscan el saber de los expertos por conjeturas y suposiciones de lo probable. El hombre profano no piensa por qué razones el médico no amputó antes sino después o no cauterizó ayer en lugar de hoy, pero sobre los dioses, siendo mortal, no es fácil ni seguro decir algo diferente
550A a esto: Dios, conociendo mejor el momento oportuno de la curación de la maldad, proporciona a cada uno como remedio el castigo, que no es de la misma medida, ni de igual tiempo y el mismo para todos. Porque la curación del alma, llamada pena y justicia, es la mayor de las artes todas y ya lo testimonió, además de otros innumerables, Píndaro, invocando como 'artífice supremo' [15], al dios gobernante y señor de todo, por ser creador de la justicia que debe delimitar cuándo, cómo y hasta qué punto ha de ser castigado cada uno de los culpables. Y de este arte, según dice Platón, se
B hizo discípulo Minos [16], aun siendo hijo de Zeus, porque no puede tener éxito en asuntos de justicia ni advertir el éxito de otro quien no ha estudiado ni adquirido esta ciencia. Pues, tampoco las leyes establecidas por los hombres ofrecen una apariencia razonable, sencilla y válida para toda ocasión. Por el contrario, algunos de estos mandatos parecen totalmente ridículos. Así, en Lacedemonia, los éforos, en cuanto toman posesión de su magistratura, proclaman la prohibición de dejarse crecer los bigotes y la obediencia de

[15] Frag. 57 Snell. Plutarco lo aplica aquí a Zeus como también en *Quaest. Conv.* 618B, *Fac. Lun.* 927B, y *Comm. not.* 1065E. En *Praec. ger. reip.* 807C, lo aplica al político.

[16] Véase el diálogo platónico apócrifo *Minos* 319b-e, y Platón, *Leyes,* 624a-b. También en Plutarco, *Max. cum princ.* 776E.

las leyes, para que éstas no sean severas con ellos[17]. Y los romanos tocan ligeramente con una varita a quienes van a conceder la libertad[18]. Cuando escriben sus testamentos a C unos los dejan herederos pero a otros les venden sus bienes, cosa que parece ilógica[19]. Pero más ilógica es aún la ley de Solón por la que pierde sus derechos de ciudadanía quien, durante una revolución en la ciudad, no toma partido ni parte en ella[20]. Y, en general, cualquiera podría decir otros muchos absurdos de las leyes, por no tener las razones del legislador ni comprender la causa de cada prescripción. ¿Y qué hay de asombroso, si, siendo tan indiscernibles para nosotros los asuntos humanos, no es fácil decir respecto a los dioses por qué razón castigan entre los pecadores a unos antes y a otros después?»

5. «Pero no es esto un pretexto para la huida sino una petición de indulgencia, para que el razonamiento, como si mirara a puerto y refugio, resista animosamente contra la dificultad gracias a su verosimilitud.

Considerad, en primer lugar, que, según Platón, Dios, D poniéndose en medio como ejemplo de todos los bienes, concede la virtud humana —la cual es de algún modo una imitación de sí mismo— a quienes pueden 'seguir a Dios'[21]. Pues la naturaleza de las cosas, al ser desordenada,

---

[17] Cf. Aristóteles, frag. 539 Rose, y *Vida de Agis y Cleómenes* 9, 2.

[18] La varita es la *festuca* y esta forma de libertad es la *manumissio per vindictam.* Cf. Gayo, *Inst.* IV 16.

[19] Es una forma de testamento *per aes et libram sive per familiae emptionem.* Cf. Gayo, *Inst.* II 202.

[20] Cf. *Vida de Solón* 20, 1, y *Praec. ger. reip.* 823F. También en *Soll. anim.* 965D.

[21] La máxima «seguir a Dios» se atribuía generalmente a los pitagóricos. Véase Platón, *Fedro* 248a.

tuvo el origen del cambio y de convertirse en 'cosmos'[22] en
cierta imitación y participación de la forma y virtud divi-
nas. Y este mismo filósofo afirma que la naturaleza encen-
dió en nosotros la vista para que, por la contemplación de la
maravilla de los movimientos celestes, se acostumbre a aco-
ger y amar lo noble y ordenado, sienta aversión por las pa-
siones discordantes y sujetas a error y huya del azar y el
E acaso como origen de todo mal y desmesura. Pues, de un
modo natural, el hombre obtiene el máximo provecho de
Dios, al conseguir la virtud por la imitación y persecución
de la belleza y bondad existentes en Él.

Por lo cual, castiga también a los malvados en su oca-
sión y con calma, no porque tema el error o el remordimien-
to de castigar con rapidez, sino para librarnos de la brutali-
F dad y la violencia en el castigo y enseñarnos a no saltar
sobre nuestros ofensores con ira ni cuando más se siente
fiebres y convulsiones

Saltando la cólera por encima de la razón[23],

como quien sacia su sed o hambre, sino a imitar la dulzura y
la paciencia de Dios. Así emprenderemos el castigo con or-
den y medida, llevando al tiempo como consejero que nunca
ocasiona remordimiento. Pues, arrojarse a beber agua turbia
por falta de dominio de sí es un mal menor, como decía Só-
crates[24], que emprender el castigo de un pariente o de al-
551A guien de la misma tribu, con la razón extraviada y llena de
ira y locura, antes de tranquilizarse y volverse puro. Pues no
el 'vengar la ofensa lo más cerca posible', como decía Tu-

[22] Es decir «orden». Véase Platón, *Político* 273b, y Plutarco, *Vida de Dión* 10, 2. Todo este pasaje está lleno de doctrina y vocabulario platónicos.

[23] Nauck^2, *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 390.

[24] Fuente sin identificar.

cídides[25], sino lo más lejos recibe lo debido. En efecto, como la cólera en Melancio

Actúa de un modo terrible, desterrando la prudencia[26],

así también la reflexión obra con justicia y moderación al expulsar la ira y la cólera. Y hay quienes se dulcifican con ejemplos humanos, al oír cómo Platón tuvo extendido el B
bastón largo tiempo sobre el esclavo, según él mismo decía, mientras castigaba su cólera. Arquitas, al conocer ciertos desórdenes y desobediencias de sus esclavos del campo y advertir que se había comportado demasiado apasionada y duramente con ellos, no hizo otra cosa que decirles mientras se marchaba: 'Tenéis suerte de que esté encolerizado con vosotros'[27]. Pues bien, si el recuerdo de las palabras y de las acciones humanas debilita la dureza violenta de la ira, con mayor razón nosotros, al ver que Dios, para quien no hay temor alguno ni arrepentimiento de ninguna acción, C
demora sin embargo su castigo para el futuro y aguarda ese tiempo, seremos precavidos en tales temas y consideraremos como parte divina de la virtud la dulzura y magnanimidad que Dios muestra al corregir a unos pocos con el castigo y ayudar y aconsejar a muchos con su lentitud.»

6. «Pensemos, en segundo lugar, que los castigos humanos, al hacer pagar sólo pena por pena, se limitan a que su-

---

[25] TUC. III 38, 1, cita no exacta.

[26] NAUCK[2], *Trag. Graec. Frag.*, MELANCIO, frag. 1. Citado también por PLUTARCO, en *Coh. ira* 453E.

[27] Esta anécdota la cuenta también Plutarco en *Lib. educ.* 10D, pero cambiando al esclavo por Espeusipo. DIÓGENES LAERCIO (III 38) la cuenta con Jenócrates en lugar de Espeusipo. La anécdota de Arquitas de Tarento, matemático pitagórico que se relacionó con Platón durante la estancia de este último en Sicilia, aparece también en *Lib. educ.* 10D.

fra el culpable y no van más allá. Por eso acosan a los criminales, ladrando como perros, y persiguen paso a paso sus
D acciones. En cambio, es natural que Dios observe si las pasiones del alma enferma, que va a castigar, ceden doblegadas al arrepentimiento y fije un límite a aquellos cuya maldad no es absoluta ni inmutable. Pues, como sabe con cuán gran porción de virtud se encaminan las almas llevadas por Él al nacimiento y qué fuerte e indeleble es su nobleza natural y que si ésta, corrompida por el alimento y las malas compañías, deja surgir el vicio contra su naturaleza, después, bien curada asume en algunos su disposición conve-
E niente, no apresura el castigo de un modo igual para todos. Por el contrario, suprime en seguida y quita de la vida lo incurable, por ser absolutamente perjudicial para otros y más perjudicial aún para sí mismo con su maldad. Sin embargo, a quienes el error sobrevino por ignorancia del bien más que por elección del mal, les concede un tiempo para cambiar, pero si perseveran, también les impone el castigo. Pues no teme que se escapen.

F Mira cuántos cambios han sucedido en el carácter y en la vida de los hombres. Por eso también la parte mudable del hombre se ha llamado inclinación *(trópos)* y carácter *(êthos)*, porque el hábito *(éthos)* se adentra en él y le domina totalmente haciéndose su dueño[28]. Y creo, en efecto, que los antiguos llamaron a Cécrope[29] 'hombre de doble naturaleza' no, como dicen algunos, porque de buen rey se cambió en tirano cruel y semejante a una serpiente, sino, al contrario, porque, siendo en un principio sinuoso y temible, gobernó después con moderación y humanidad. Si este es caso poco

[28] También en *Lib. educ.* 3A, y *Virt. mor.* 443C, pero esta etimología procede de Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II 1, 1 (1103a17).

[29] Cécrope fue el primer rey del Ática, mitad hombre y mitad serpiente; su tumba se encontraba en o debajo de la esquina sudoeste del Erecteón en el recinto de la Acrópolis.

claro, sabemos al menos cómo Gelón e Hierón[30], los sicilianos, y Pisístrato[31], el hijo de Hipócrates, tras haber adquirido la tiranía con malas artes, se sirvieron de ella para la 552A virtud y, habiendo llegado al poder ilegalmente, fueron gobernantes moderados y útiles al pueblo. Los dos últimos procurando buen gobierno y agricultura cambiaron a los ciudadanos de gastosos y charlatanes en hombres prudentes y amantes del trabajo. Y Gelón, además, después de haber combatido valerosamente y vencido a los cartagineses en una gran batalla, no aceptó sus peticiones de paz antes de que admitieran en sus tratados cesar en los sacrificios de sus hijos en honor de Crono. Liciadas[32], era tirano en Megaló- B polis y después cambió cuando aún ejercía la tiranía. Disgustado por su injusticia, devolvió las leyes a los ciudadanos y, combatiendo contra los enemigos, cayó gloriosamente por su patria. Y si hubieran matado a Milcíades[33], mientras era tirano en el Quersoneso, o hubieran procesado y prendido a Cimón[34], por incesto con su hermana, o hubieran privado de

---

[30] Gelón, tras haber sido general de Hipócrates le sucedió como tirano de Gela. Más tarde (485 a. C.) se apoderó de Siracusa y la añadió a sus dominios. Su hijo Hierón le sucedió en Siracusa desde el 478 al 466. Véase también, *Reg. et imp. apophth.* 175A.

[31] Pisístrato, el tirano de Atenas (559-527 a. C.), obtuvo el poder de una forma violenta, pero lo mantuvo con medios más moderados. Véase Heródoto, I 59, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 14, 3.

[32] Cf. *Vida de Arato* 30, 1-8.

[33] Milcíades, tirano en el Quersoneso, se portó duramente con los colonos atenienses de Tracia. Vuelto a Atenas tras la caída de Mileto en manos de los persas (494 a. C.), fue el artífice de la victoria sobre éstos en Maratón (490 a. C.).

[34] Cimón, hijo del anterior y de una princesa tracia, era tachado de costumbres bárbaras. Pero se convirtió en un personaje clave para Atenas tras la muerte de Arístides y el ostracismo de Temístocles, con su victoria sobre los persas en el Eurimedonte (466 a. C.). Cf. *Vida de Cimón* 4, 5-7.

la ciudadanía a Temístocles[35] por sus cortejos insolentes y su soberbia en el ágora, como después procesaron a Alcibíades[36], ¿acaso no nos habríamos visto privados de Maratón, Eurimedonte, el glorioso Artemisio

donde los hijos de Atenas colocaron un brillante
cimiento de libertad[37]*?*

C Pues las grandes naturalezas no producen nada pequeño, ni por su viveza el vigor y la actividad que hay en ellas resulta ineficaz, pero son llevadas en cambio por la tempestad antes de alcanzar un carácter estable y bien asentado. Pues bien, como el inexperto en la agricultura no se contentaría al ver un terreno lleno de espeso pasto y plantas silvestres, con muchos animales salvajes, arroyos y abundante limo, pero a quien sabe discernir y juzgar, esos mismos datos le muestran la fuerza y la extensión y la fertilidad del suelo, así las grandes naturalezas producen abundantes brotes, extraños y
D malos, que, nosotros, por no poder soportar su condición áspera y espinosa, pensamos que se deben suprimir y cortar. Quien es mejor juez, en cambio, y ve en ellos la parte buena y noble aguarda la edad en que colaboran razón y virtud y la etapa en la que la naturaleza produce el fruto apropiado.»

---

[35] Temístocles no era en su vida privada ni virtuoso ni discreto; véase *Vida de Temístocles* 2, 5. En cambio, a él le debieron los atenienses, por su empeño en desarrollar una escuadra, las victorias de Artemisio y Salamina (480 a. C.) sobre los persas.

[36] Alcibíades fue procesado por el asunto de la mutilación de los Hermes, cuando ya estaba en camino la expedición a Sicilia promovida por él (415 a. C.). Huido a Esparta, ni allí ni luego a su regreso a Atenas llegó a dar una medida de lo que se esperó de él. Su vida privada tampoco era ejemplar; véase Platón, *Banquete* 331b, cuando entra borracho en casa de Agatón, y Plutarco, *Vida de Alcibíades* 16.

[37] Píndaro, frag. 77 Snell.

7. «Baste esto y pasemos adelante. ¿No os parece acaso que algunos helenos han copiado la ley de Egipto que ordena mantener en prisión a la embarazada sentenciada a muerte, hasta que dé a luz?[38]» «Efectivamente», respondieron. «Y si una persona», proseguí yo, «en lugar de parir hijos, fuera capaz con el tiempo de traer y presentar a la luz del E
sol acciones o proyectos secretos, al revelar algún mal mal oculto o aconsejar una decisión salvadora o al hallar necesidad urgente, ¿no fue mejor el que aguardó pacientemente el provecho del castigo que quien ejecutó antes la pena de muerte? A mí», dije, «me lo parece así». «A nosotros también», dijo Patrócleas. «Con razón», dije. «Considera esto otro, si Dionisio, al comienzo de la tiranía hubiera pagado su castigo, ningún heleno habría habitado Sicilia, sometida por los cartagineses[39]. Tampoco los helenos habrían vivido en Apolonia, en Anactorio o en la península de Léucade, si Periandro hubiera sido castigado sin tardanza[40]. Y F
creo también que la demora en el castigo de Casandro sucedió para que Tebas fuera nuevamente poblada[41]. La mayor parte de los mercenarios que ocuparon este templo que vemos aquí[42], después de haber pasado a Sicilia con Timo-

[38] Esta ley ha existido en todos los pueblos de la Antigüedad. Cf. ELIANO, *Var. Hist.* V 18, y DIODORO, I 77, 9-10, para Atenas. En Roma, en las *Digesta Iustiniani Augusti* XLVIII 19, 3.

[39] Tras la derrota ateniense en Sicilia (414 a. C.), ésta fue cayendo en manos de los cartagineses, así, Selinunte, Hímera y Agrigento (410-406). Gracias a Dionisio que se hizo fuerte en Siracusa la isla fue reconquistada. La tiranía de Dionisio fue famosa por su crueldad pues nunca perdonó a sus enemigos políticos. Véase la *Carta Octava* de PLATÓN (353a-b).

[40] Periandro de Corinto, tirano del siglo VI a. C., gran colonizador.

[41] Casandro, general de Alejandro y luego rey de Macedonia, restauró Tebas. Esta ciudad había sido destruida por Alejandro tras su sublevación a la muerte de Filipo (336 a. C.).

[42] Se refiere al templo de Apolo en Delfos.

león[43], cuando vencieron a los cartagineses y expulsaron a los tiranos, murieron también ellos mismos después miserablemente. Sin duda, la divinidad se ha servido de algunos como ejecutores del castigo de otros culpables, como si de verdugos se tratara y después los abandonó. Éste es el caso de la mayoría de los tiranos, a mi parecer. Y como la hiel de
553A la hiena y el cuajo de la foca[44], en lo demás animales inmundos, producen algo provechoso para las enfermedades, así Dios, a algunos pueblos necesitados de la mordedura de un castigo les envía la amargura difícil de un tirano o la dura aspereza de un gobernante. Y no les aparta la tristeza y la turbación antes de curar su enfermedad y purificarlos. Tal medicina fue Fálaris[45] para los acragantinos y Mario[46] para los romanos. A los sicionios Dios les declaró abiertamente que la ciudad necesitaba azotadores públicos, cuando por arrebatar a los cleoneos al joven Teletias, coronado en los juegos Píticos, a quien consideraban su conciudadano, lo
B despedazaron. Pero Ortágoras[47], al convertirse en tirano, y

---

[43] *Vida de Timoleón* 30, 4-5. Estos mercenarios conducidos por Filomelo el Focidio y Onomarco habían saqueado el templo en las guerras en que los focidios se levantaron contra la Anfictionía (356 a. C.) y utilizaron los tesoros de Apolo para pagar a los soldados.

[44] De la hiel de la hiena y su empleo en medicina habla también Plutarco, en *Stoic. abs. poet. dic.* 1065B. Sobre el cuajo de la foca véase *An. procr. in Tim.* 1029F. A ella se refieren Aristóteles, frag. 370 Rose; Teofrasto, *Hist. Plant.* IX 11, 3, y Eliano, *Hist. An.* III 19, quien precisa que se usaba contra la epilepsia.

[45] Fálaris, tirano de Agrigento entre el 565-549 a. C. probablemente, de quien se cuenta el famoso suplicio del toro de bronce.

[46] Mario, político romano y más famoso por sus exitos militares (158-86 a. C.). Plutarco le juzga de un modo excesivamente riguroso. Véase su *Vida de Mario* y el prólogo de R. Flacelière en su edición de ésta en *Les Belles Lettres.*

[47] Para esta frase cf. Diodoro, VIII 24. De la tiranía de Ortágoras habla Aristóteles, en *Política* V 20 (1315b10). Mirón y Clístenes, abuelo

después de él, Mirón y Clístenes, hicieron cesar los desórdenes de los sicionios. Los cleoneos, como no alcanzaron igual curación, no llegaron a nada. Escuchad a Homero cuando dice

De este padre muy inferior nació
un hijo superior en virtudes de todo género[48].

Y, sin embargo, el hijo de Capreo no realizó hecho alguno ilustre o sobresaliente. Pero la raza de Sísifo[49], la de Autólico[50], y la de Flegias[51] florecieron en la fama y valor de grandes reyes. También en Atenas nació Pericles de una familia sacrílega[52]. En Roma, Pompeyo el Grande era hijo de Estrabón, cuyo cadáver, por odio, arrojó y pisoteó el pueblo ro- c
mano[53]. ¿Qué hay de extraño, si, como un labrador no corta las espinas sin haber cogido el espárrago, ni los libios que-

---

de Clístenes el reformador ateniense, continuaron la tiranía en Sición; a este último se refiere Aristóteles un poco después (1315b20).

48 Homero, *Ilíada* XV 641 ss.

49 Sísifo Eólida, «el más astuto de los hombres» (*Il.* VI 153) fue el abuelo de Belerofonte (*Il.* VI 155) y, por tanto, también antepasado de Sarpedón y de Glauco (*Il.* VI 199, 206).

50 Autólico era el abuelo materno de Ulises y, según *Odisea* XIX 394-396, «sobresalía entre todos los hombres en el robo y el perjurio». Según un escolio a Homero, *Odisea* XII 22, Autólico robó a Ifito, hijo de Eurito, sus caballos. Plutarco confunde a este Ifito con Ifito el Focidio y además atribuye a Autólico, un poco después, el robo de los bueyes que realizó Heracles.

51 Flegias quemó el templo de Apolo en Delfos para venganse del dios que había seducido a su hija Corónide. De esta unión nació Asclepio.

52 Plutarco alude a la vinculación de Pericles, por parte materna, con los Alcmeónidas. Tras la conspiración de Cilón Megacles mandó arrancar del altar de Atenea a los suplicantes que se habían refugiado allí, cometiendo un sacrilegio cuyas consecuencias llegaron a sus descendientes; véase Tucídides, I 127.

53 Cf. *Vida de Pompeyo* 1, 2.

man el monte bajo antes de recoger la goma aromática, del mismo modo Dios no arranca la raíz maligna y áspera de una raza gloriosa y real antes que nazca de ella el fruto conveniente? Mejor fue para los focidios perder los innumerables bueyes y caballos de Ifito y que les desapareciera de Delfos más oro y plata que el que no hubiera nacido Ulises
D ni Asclepio ni los demás varones virtuosos y útiles, nacidos de hombres viles y malvados.»

8. «¿No crees mejor castigar en la ocasión y forma oportuna que hacerlo rápida y súbitamente? Tal es el caso de Calipo, quien mató a Dión, aparentando ser su amigo, con un puñal con el que también él fue muerto, a su vez, por sus amigos[54]. Y el de Mitis el Argivo, muerto en una revuelta, cuyo asesino murió al caerle encima, en el ágora, la estatua de bronce de Mitis durante un espectáculo[55]. Y lo ocurrido a Beso el Peonio y a Aristón de Eta, el mercenario, lo conoces sin duda, Patrócleas.»

E «Por Zeus, no», dijo, «pero desearía saberlo».

«Aristón», dije yo, «habiendo cogido las joyas de Erifile, consagradas aquí, con permiso de los tiranos se las llevó a su mujer de regalo. Pero su hijo, irritado con la madre por alguna causa prendió fuego a la casa y perecieron todos en ella[56]. Beso, al parecer, mató a su padre y pasó mucho tiempo sin causar sospecha. Pero después, cuando iba a cenar a

[54] Cf. *Vida de Dión* 58, 3.

[55] Cf. Aristóteles, *Poética* IX (1452a7-10).

[56] Las joyas de Erifile parecen haber llevado consigo la maldición siempre. Eran regalo de los dioses en las bodas de Cadmo y Harmonía. Erifile las obtuvo traicionando a su esposo Anfiarao, uno de los Siete que perecieron en la Guerra contra Tebas. Su hijo Alcmeón recibió el encargo de vengarle y mató a su madre. Las joyas fueron consagradas en Delfos y la historia se repite en Aristón, quien participó a sueldo de los focidios en la Tercera Guerra Sagrada. Véase Diodoro, XVI 64, 2.

casa de unos huéspedes, habiendo golpeado con su lanza un nido de golondrinas lo arrojó al suelo y mató a las crías. Y al decirle los presentes, como es natural: 'Hombre, ¿qué te ha pasado para hacer una cosa tan extraña?', les contestó: '¡Pues no me acusan ésas desde antiguo con engaño y gritan que maté a mi padre!'. Asombrados sus acompañantes relataron la historia al rey. Al probarse el hecho, Beso recibió su castigo». F

9. «Pero nosotros hemos argumentado así», dije yo, «según la creencia general, al suponer una cierta demora en el castigo de los malvados. En lo demás debemos escuchar a Hesíodo, cuando dice, no como Platón[57] que el castigo es un sufrimiento, compañero de la injusticia, sino un contemporáneo, nacido en el mismo lugar y con igual raíz. Pues afirma:

El mal consejo es lo peor para quien lo aconseja[58]

y

Quien hace mal a otro, se hace el daño a sí mismo en su hí-
[gado[59].

554A En efecto, la cantárida, según se dice, tiene en sí misma el contraveneno, mezclado en ella por una cierta afección contraria. Y la maldad, que genera en sí pena y castigo, no paga después, sino en su propio proceso, la condena de su injusticia. Cada malhechor condenado lleva a hombros su

[57] Platón, *Leyes* 728c.

[58] Hesíodo, *Trabajos y Días* 266, también citado en *Lib. educ.* 36A.

[59] Plutarco, al citar de memoria, confunde el verso 265 de la obra citada inmediatamente antes con uno de Lucilio, *Ant. Pal.* XI 183, 5. Ambos vienen a ser equivalentes al refrán castellano «A quien hace mal a su vecino...», pero en la versión de Lucilio resulta más contundente.

B cruz. Así, la maldad fabrica de sí y para sí cada uno de los instrumentos de suplicio, porque es artífice de una vida lamentable y lleva con vergüenza temores innumerables, arrepentimientos, pasiones crueles y angustias incesantes. Pero algunos se parecen a los niños, quienes, al ver a los malhechores en el teatro a menudo con túnicas de oro y mantos de púrpura, coronados y bailando la danza pírrica, los admiran con la boca abierta y los creen felices hasta que los ven aguijoneados, fustigados y soltando fuego de aquella vesti-
C dura rica y florida[60]. Pues la mayoría de los criminales se rodean de grandes casas, de cargos y brillantes poderes sin advertir su castigo hasta el momento en que son pasados a cuchillo o arrojados por un precipicio. Cosa que alguno no llamaría castigo sino término y cumplimiento del castigo. Así, Heródico de Selimbria, cuando cayó enfermo de tisis, mal incurable, y mezcló por primera vez la gimnástica con la medicina, hizo, al decir de Platón[61], más larga la muerte para sí y para quienes enferman de la misma dolencia. Del mismo modo, cuantos criminales creen escapar a un golpe
D inmediato pagan una condena más larga y no más lenta, no después de un tiempo mayor sino durante más tiempo y no sufren el castigo después de envejecer sino que envejecen en el castigo. Y a vosotros os hablo de mucho tiempo. Porque para los dioses, en cambio, nada es todo el espacio de la vida humana. El ahora y no el hace treinta años es como para el criminal ser torturado o colgado por la tarde en vez de por la mañana, especialmente si está vigilado en la vida, como en una prisión, sin cambio ni posibilidad de huida. Y aunque tenga muchas comidas entre tanto, ocupaciones, re-

---

[60] Alude Plutarco a la costumbre romana de usar a los condenados en juegos y representaciones del circo. Estas vestiduras que arden son las *tunicae molestiae*. El término de «florida» *(anthiné)* aplicado a vestiduras se encuentra también en *Aet. Rom.* 278A.

[61] Platón, *República* 406a-b.

galos y favores, son sin dudar juegos de niño, como si en la cárcel se jugara a los dados o a las damas con la soga colgando sobre la cabeza».

10. «Sin embargo ¿qué nos impide afirmar que los encarcelados condenados a muerte no reciben su castigo hasta E
cuando les cortan el cuello, o quien ha bebido la cicuta, paseando y aguardando la pesadez en sus miembros, antes de extinguirse y enfriarse en su insensiblidad[62], si tomamos como castigo la ocasión final del castigo y dejamos sin considerar los sufrimientos intermedios, los temores, pre- F
sentimientos y arrepentimentos en los que se ve cogido el criminal? Es como afirmar que un pez que ha mordido el anzuelo no ha sido pescado hasta verlo guisado o trinchado por el cocinero. Pues todo criminal está bajo el poder de la justicia y se ha tragado deprisa, como un cebo, la dulzura de su crimen pero con la conciencia que le presiona y le hace expiar

como un atún en la red golpea el mar[63].

Pues aquella agresividad y dureza del mal es fuerte y ade-
cuada hasta realizar el crimen. Después, cuando la pasión se 555A
retira como un soplo, se hace débil y sometida a temores y supersticiones. De este modo, Estesícoro[64] plasmó con datos reales y verdaderos el ensueño de Clitemestra, diciendo así:

---

[62] Véase el pasaje de la muerte de Sócrates en el final del *Fedón* (117b). Igualmente para la alusión a la comida que podían pedir sin tasa los condenados a muerte (116e).

[63] Nauck^2, *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 391.

[64] Estesícoro, frag. 15 Diehl (42 Bergk; pág. 219 Lobel-Page).

Ella creyó ver acercarse una serpiente de ensangrentada [cabeza,
y de ésta surgió un rey Plisténida[65].

Y en efecto visiones de ensueño y apariciones diurnas, oráculos, signos celestes y cuanto puede manifestarse por cau-
B sas divinas produce turbaciones y temores a quienes tienen tal disposición. Así Apolodoro, según cuentan, vio una vez en sueños que le desollaban los escitas y después le cocían, mientras su cabeza desde un caldero gritaba diciendo «Yo he causado esto», y en otra ocasión vio a sus hijas correr en círculo en torno a él con sus cuerpos inflamados en llamas[66]. Hiparco, el hijo de Pisístrato, poco antes de su muerte, vio cómo Afrodita dejaba caer sangre sobre su cara con una copa[67]. Los amigos de Ptolomeo Cerauno le vieron
C llamado a rendir cuentas ante Seleuco[68] y, mientras le juzgaban buitres y lobos, él repartía gran cantidad de carne a los enemigos. Pausanias, en Bizancio, hizo venir a Cleonice, una muchacha libre, para poseerla durante la noche. Des-

---

[65] El rey Plisténida podría ser tanto Agamenón como Orestes, según se interprete esta visión nocturna. En cuanto a este patronímico, en lugar del más usual de Atrida, hay que tener en cuenta las fluctuaciones del mito, donde unas veces aparecen Agamenón y Menelao como hijos de Plístenes y otras de Atreo.

[66] Apolodoro, tirano de Casandrea (Potidea) del 279 al 276 a. C., famoso por su crueldad, quien incluso provocó la antropofagia entre sus compañeros de conjuración, para asegurarse su fidelidad. Así, cuenta Polieno, *Estratagemas* VI 7, 2, que mató a un muchacho llamado Calímeles y comieron su carne en un banquete y bebieron la sangre mezclada con vino. Alude a este mismo hecho Plutarco un poco más adelante, en 556D.

[67] Del sueño de Hiparco no hay mención en otros lugares, pero se entiende bien si tenemos en cuenta Tucídides, VI 54.

[68] Ptolomeo Cerauno, hijo de Ptolomeo Soter, asesinó en el 280 a su amigo Seleuco.

pués, cuando ya estaba allí, la mató llevado por cierto miedo y sospecha. Muchas veces la veía en sueños diciéndole:

Acércate a la justicia. La violencia es un gran mal para los [hombres.

Y como no cesaba la visión, según cuentan, navegó al Pasaje de la Muerte de Heraclea e invocaba al alma de la joven con ritos expiatorios y libaciones. Apareciéndose ésta le nunció que cesarían sus males cuando volviera a Lacedemonia. Y al llegar, en seguida murió[69].»

11. «Por consiguiente, si nada existe para el alma después de la muerte y ésta es el final de todo premio o castigo, más bien podría decirse que la divinidad trata con blandura y negligencia a los criminales castigados con la muerte rápida[70]. D

Pues incluso si negáramos la presencia de cualquier otro mal en la vida de los malvados, al revelarse su injusticia, acción infructuosa e ingrata, que no proporciona nada bueno ni valioso en comparación a tantos y tan grandes esfuerzos, su conocimiento trastorna al alma. Cuentan así cómo Lisímaco, forzado por la sed, entregó a los getas su persona y su ejército. Cuando bebió, ya prisionero, dijo: «¡Que cobardía la mía! ¡Por un placer tan corto me veo privado de tan E

---

[69] Pausanias, el general espartano vencedor en Platea, se distinguió posteriormente por sus intemperancias y sus intrigas con Persia. Llamado de Bizancio a Esparta en el 470 a. C., se refugió allí en el templo de Atenea Calcieco, donde le dejaron morir de hambre los éforos. Véase Tuc., I 134. Para la historia de Cleonice véase *Vida de Cimón* 6, 4-7. El Pasaje de la Muerte de Heraclea era uno de los *Psychopompeia,* lugares por donde podían salir las almas al mundo. También había otros, así en el cabo Ténaro y en Figalia, pero el de Heraclea era de los más famosos.

[70] Platón, *Fedón* 107c.

gran reino!»[71]. Sin embargo, es muy difícil resistirse a la violencia de un sufrimiento físico. Pero cuando un hombre por apetito de riqueza, por ambición de poder y fama política o, en fin, por cualquier placer amoroso obra de forma indigna y después, cuando ya ha pasado la sed y la locura
F temporal de su padecimiento, va aguardando las vergonzosas y temibles consecuencias del crimen, en nada útil, necesario ni provechoso, ¿acaso no es natural el ocurrírsele a menudo que por una gloria vacía o por un placer vil e ingrato, ha trastornado las leyes humanas más bellas y ha entretejido su vida con vergüenza y confusión? Y como Simónides[72] decía bromeando que encontraba su cofre siempre lleno de dinero pero vacío de agradecimiento, así los criminales, al contemplar en sí mismos la maldad, la encuentran,
556A por los vanos favores del placer, desierta de esperanzas, pero siempre llena de temores, tristezas, recuerdos penosos, sospechas para el futuro y desconfianza en el presente.

Por eso, como oímos a Ino en el teatro decir, arrepentida de sus actos:

¡Mujeres, amigas mías! ¡Si pudiera habitar desde
el comienzo en el palacio de Atamente, sin haber hecho
nada de lo que hice![73]

---

[71] Lisímaco, general de Alejandro, sátrapa de Tracia y posteriormente rey del Helesponto fue hecho prisionero por los getas (294-293). Esta misma anécdota la cuenta Plutarco en *Tuend. san.* 126E-F, y *Reg. et imp. apophth.* 183E.

[72] Simónides de Ceos, poeta rival de Píndaro, que vivió en diversas cortes de tiranos y, por último, en la de Hierón en Sicilia. Plutarco vuelve a contar esta anécdota en *Curios.* 520A, con otros fines.

[73] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 399, perteneciente a la tragedia perdida *Ino.* Ésta, hija de Cadmo y Harmonía, casó con Atamante y le aconsejó sacrificar a los hijos habidos de su primer matrimonio con Nefele, para lograr la lluvia.

igualmente el alma de cada criminal se revuelve en sí y reflexiona cómo escapar al recuerdo de sus culpas, arrojar de B sí su conciencia y hacerse pura para vivir otra vida desde el comienzo. Pues nada hay confiado, modesto, constante o seguro en lo que elige el mal, a no ser que, por Zeus, llamemos sabios de cierta clase a los criminales. Pero donde habitan la loca ambición de riqueza y placeres y la envidia absoluta junto a la malevolencia y la malignidad, encontrarás también, al investigar allí, asentada la superstición, blandura ante el esfuerzo, cobardía frente a la muerte, trastocamiento agudizado de los impulsos y vanidad ante la fama por fanfarronería. Temen a los censores y también a quienes C se muestran elogiosos, por considerarlos víctimas del engaño y máximos combatientes contra el mal, ya que alaban con ardor a los que parecen buenos. Pues la dureza del mal, como en el hierro defectuoso, es muy frágil y su resistencia quebradiza. Por eso, como llegan a conocerse bien a lo largo del tiempo, se irritan, están descontentos y rechazan su propia forma de vivir. Y sin duda alguna, aunque devuelva su depósito, o preste fianza a un amigo o haga aportaciones voluntarias u obligatorias a su patria con gloria y honor, el D hombre vil en seguida se arrepiente y maldice sus acciones por ser absolutamente mudable y cambiante en sus juicios; algunos, después de haber recibido aplausos en el teatro, se lamentan en seguida, en cuanto su afán de gloria se subordina al amor a las riquezas, en cambio, los que han sacrificado hombres a sus tiranías y conjuras, como Apolodoro[74], y han privado de la fortuna a sus amigos, como Glauco, el hijo de Epícides[75] ¿no se arrepentirían ni odiarían ni llega-

---

[74] Cf. nota 66.

[75] Glauco, tras recibir en depósito dinero de un milesio, no quiso devolvérselo hasta que se lo ordenó el Oráculo de Delfos. Véase Heródoto, VI 86.

rían a maldecir sus acciones? Yo por mi parte, si es lícito decirlo, no creo que los sacrílegos necesiten ni a Dios ni al
E hombre para su castigo. Por el contrario, les basta su vida, enteramente destruida y arruinada por el mal.»

12. «Pero considerad», dije, «si mis palabras no han ido más allá de lo oportuno».

Y Timón contestó: «Quizás, en cuanto al tiempo y la extensión de lo que queda por decir. Pues ahora, como un atleta de reserva, levanto la última dificultad, porque contra las primeras se ha luchado hasta el final con moderación. Pues bien, en lo que Eurípides reprocha abiertamente a los dioses por hacer recaer

las faltas de los padres en sus descendientes[76]

F debes pensar que se nos ha acusado a todos, incluso a quienes han guardado silencio. Pues si los mismos culpables cumplieron su castigo, en modo alguno debe castigarse a quienes no lo son, en cuanto no es justo que paguen dos veces por el mismo delito ni siquiera sus autores. Y si dejan por negligencia el castigo de los criminales para más tarde y lo exigen de los inocentes, no hacen bien al compensar la lentitud con la injusticia. Así, por ejemplo, se cuenta que aquí vino Esopo, con oro ofrecido por Creso para hacer sacrificios espléndidos al dios y distribuir a cada habitante de Delfos cuatro minas. Y por haber surgido, al parecer, una agria discusión entre él y los de aquí, hizo el sacrificio pero
557A envió el dinero a Sardes, porque no creyó a aquellos hombres merecedores de su disfrute. Éstos presentaron contra él la acusación de robo sacrílego y lo mataron arrojándole

[76] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 980.

desde aquella roca que llaman Hiampia. Irritado el dios por esto, se dice que los castigó con la esterilidad de la tierra y toda clase de extrañas enfermedades, hasta tal punto que iban errantes por las fiestas panhelénicas y convocaban por un heraldo a quien quisiera tomar de ellos venganza por la muerte de Esopo. A la tercera generación llegó Idmón, un samio que no era pariente de Esopo, sino descendiente de quienes lo compraron en Samos. Y cuando los de Delfos le B
dieron ciertas satisfacciones, se libraron de sus males. Y desde entonces afirman que el castigo por los sacrilegios se transfirió de Hiampia a Aulia[77]. Y ni siquiera los más grandes admiradores de Alejandro, entre los que me cuento, aplauden la destrucción de la ciudad de Bránquidas y la matanza de toda su juventud por la traición de sus antepasados en el templo de Mileto[78]. Agatocles, el tirano de Siracusa, respondió con burla a los corcirenses cuando le preguntaron por qué había destruido su isla: «Vuestros padres, por Zeus, recibieron a Ulises». Y a los itacenses, del mismo mo- C
do, al acusarle de que sus soldados robaban sus rebaños, les contestó: 'Y vuestro rey, cuando vino a nuestro país, incluso cegó al pastor'[79].

---

[77] La roca Hiampia es una de las Fedríadas que forman parte del Parnaso; Aulia debe ser la otra, aunque los manuscritos dan cuatro lecciones diferentes y el nombre no perece mencionado en otros pasajes. Esta historia parece basada en HERÓDOTO, II 134. Véase también PLUTARCO, *De Pythiae oraculis* 401A.

[78] Se refiere a la destrucción del templo de Apolo en Dídima, junto a Mileto, que contenía grandes riquezas —producto en parte de ofrendas de Creso (HERÓDOTO, I 92)—, por obra de los persas y con el consentimiento de sus habitantes. Temiendo éstos la venganza de los demás griegos pidieron a Jerjes fundar una colonia en Asia. Ésta fue la cuidad de Bránquidas, destruida por Alejandro, según el relato de Plutarco.

[79] En la primera anécdota, parece identificar Agatocles la isla de Corcira con el país de los feacios. Respecto a la segunda se refiere al cíclope

Pues bien, ¿no actúa Apolo de un modo aún más absurdo que el de éstos, si aniquila a los actuales feneatas, obstruyendo sus canales subterráneos e inundando toda su región, porque hace mil años, según dicen, Heracles, tras arrancar el trípode profético, se lo llevó a Feneo[80]? ¿O al anunciar a los sibaritas la liberación de sus males cuando expiasen con tres destrucciones de su ciudad la ofensa a Hera
D Leucadia[81]? Y por cierto que no hace mucho tiempo que dejaron de enviar los locros a Troya sus doncellas

las que sin manto, con los pies desnudos como esclavas,
al alba barrían en torno al altar de Atenea, sin velo,
aún después de haber llegado a la pesada vejez

por la incontinencia de Áyax[82]. ¿Dónde está ahí lo razonable y lo justo? Pues bien, tampoco aprobamos a los tracios el que todavía ahora marquen a sus propias mujeres en ven-

---

Polifemo en *Odisea* IX 375 ss. Cf. *Reg. et imp. apophth.* 176F, donde está contada con más detalle.

[80] La región de Feneo en Arcadia estaba recorrida por una red subterránea de canales que, según la leyenda, había construido Heracles. Si éstos se obstruían, se formaba un lago. Plutarco se refiere también al robo del trípode profético por Heracles en *De E apud Delphos* 387D, y en *De defectu oraculorum* 413A.

[81] La colonia de Síbaris en la Magna Grecia nunca gozó de suerte y sufrió alternadamente destrucciones y reconstrucciones. Por último los atenienses, bajo la iniciativa de Pericles, fundaron en ese lugar una colonia panhelénica a la que dieron el nombre de Turios el 443 a. C.

[82] Versos atribuidos a Euforión. Áyax Oileo violó a Casandra, hija de Príamo y sacerdotisa de Atenea, en la toma de Troya. Aunque Áyax murió fulminado por el rayo en el viaje de regreso a su patria, los locrios tuvieron que enviar como expiación a Troya, durante mil años, a sus jóvenes doncellas por orden del Oráculo. Véase Polibio, XII 5, 7.

ganza de Orfeo[83] ni que vistan de negro los bárbaros del Erídano por el luto de Faetón[84], según dicen. Pero a mi parecer, sería aún más ridículo si, cuando murió Faetón, se E hubieran despreocupado sus contemporáneos y los nacidos cinco o diez generaciones después hubieran comenzado a cambiar sus vestidos y llevar luto por él. Sin embargo, esto sólo es una tontería, nada terrible o irreparable. Pero las cóleras de los dioses ¿por qué razón sumergidas primero, como algunos ríos, salen después contra otras personas y concluyen en las más tremendas desgracias?».

13. Tan pronto como hizo una pausa, al temer yo que de nuevo adujera absurdos mayores y en mayor número, en seguida le pregunté: «Está bien... pero ¿tomas por verdaderas F todas esas historias?». Y él me respondió: «Si no todas, algunas desde luego. ¿No crees que tu discurso plantea los mismos absurdos?».

«Quizás», dije yo. «También los que tienen fiebre, ya estén envueltos en un solo cobertor o en muchos, sienten el mismo o parecido calor y, sin embargo, les sirve de consuelo quitarse el exceso. Pero si no quieres, dejemos esto —aunque tus relatos se parecen en su mayor parte a cuentos o ficciones—. Acuérdate, en cambio, de las recientes Fiestas Teoxenias y de cómo te pareció noble y grato dedicar publicamente por el heraldo una hermosa parte de aquel sacrificio a los descendientes de Píndaro.»

---

[83] El castigo de las mujeres tracias lo narra una elegía de Fanocles, recogida por Estobeo, cf. Powell, *Collectanea Alexandrina* 106-108.

[84] Las hermanas de Faetón, las Helíadas, fueron transformadas en árboles al caer éste, con el carro del sol, en el río Erídano (identificado con el Po) y las lágrimas de oro que lloran se convierten en ámbar. Cf. Polibio, II 16.

558A «¿Y quién no gozaría con el encanto de un honor a la vez tan griego y tan sencillo en su carácter antiguo, si no es que

ha forjado su negro corazón en una fría llama

según dice el mismo Píndaro[85]?», me contestó.

«Ahora bien», repliqué, «dejo pasar una proclamación similar en Esparta, la de 'Después del cantor de Lesbos' convocada por el heraldo en honor y memoria de Terpandro[86]. Pues es el mismo caso. Y vosotros al menos, os creéis sin duda con mayores títulos que otros beocios, por ser descendientes de Ofeltias, y entre los focidios, por vuestra re-
B lación con Deifanto[87]. Pero también estabais conmigo y colaborasteis recientemente cuando ayudé a los Licormas y Satileos a recobrar el honor patrimonial de los Heraclidas, el derecho a llevar una corona. Y afirmaba yo entonces que debíamos asegurar con especial interés a los descendientes de Heracles los honores y muestras de gratitud por los beneficios hechos a Hélade, ya que él no recibió el agradecimiento ni las compensaciones merecidas[88]».

---

[85] Píndaro, frag. 123 Snell.

[86] El poeta lírico Terpandro (s. vii a. C.) era oriundo de Lesbos pero se había afincado en Esparta. Sus descendientes gozaban de la prioridad en determinados actos, como muestra la fórmula citada por Plutarco. Véase Aristóteles, frag. 545 Rose.

[87] Ofeltias, rey de Tesalia, que conducido por el adivino Peripoltas, llegó a Beocia y tomó Queronea. De ahí, que tanto Timón como Plutarco, al ser hermanos, fueran descendientes de sangre real. Cf. *Vida de Cimón* I 1. De Deifanto compuso Plutarco una *Vida* que se perdió, pero en *Mulierum virtutes* 244B-E, cuenta cómo fue el artífice de la victoria de los focidios sobre los tesalios. En memoria de ésta celebraban, aún en tiempos de Plutarco, las Elafebolias en honor de Ártemis en Hiámpolis.

[88] La falta de gratitud a Heracles se había convertido en un lugar común entre los griegos.

«Nos has refrescado la memoria», dijo, «respecto a un hermoso debate, muy pertinente por su filosofía».

«Abandona ahora», dije, «amigo mío, la violencia de tu acusación y, o bien no reproches con acritud el castigo de C
los descendientes de malvados y criminales o no te alegres alabando las recompensas en honores de una noble descendencia. Pues si pretendemos salvar para los descendientes el agradecimiento por la virtud, debemos pensar razonablemente que el castigo no debe renunciar a ponerse delante contra las faltas cometidas, sino que debe concurrir con la gratitud, devolviendo a cada uno lo debido en justicia. Quien ve con alegría honrar en Atenas a los descendientes de Cimón, pero se irrita y disgusta por la expulsión de los descendientes de Lácares[89], o de Aristión[90], es demasiado blando y complaciente, o más bien quisquilloso y difícil con la divinidad, porque unas veces le acusa de favorecer desde la infancia a los descendientes de un hombre injusto y criminal, otras, por el contrario, de disminuir y aniquilar a las D
familias de los malvados. Y, por fin, reprocha igualmente a Dios tanto si trata mal a los hijos de un padre bueno como si hace lo mismo con los de un padre malvado».

14. «Y que lo dicho», añadí, «te sirva como de barrera frente a aquellos acusadores punzantes en demasía. Pero retomando el comienzo del hilo en un razonamiento sobre la divinidad, oscuro, con muchas vueltas y revueltas, marchemos con precaución pero sin temores hacia lo verosímil y convincente, porque —ni siquiera en lo que nosotros mismos hacemos— podemos hablar sin equivocarnos de certeza y verdad. Por ejemplo, ¿Por qué se aconseja a los hijos de

[89] Lácares, tirano de Atenas y aliado de Casandro. Escapó de la ciudad cuando ésta fue tomada por Demetrio Poliorcetes el 294 a. C.

[90] Aristión fue tirano de Atenas en el 88 a. C.

E los fallecidos de tisis o hidropesía sentarse con los pies en el agua hasta que el cadáver queda reducido a cenizas? Porque se cree que así la enfermedad no se trasmite ni se les contagia. O con otro caso, ¿por qué, cuando una cabra coge un cardo borriquero en la boca, se queda quieto el rebaño entero hasta que llega el cabrero y se lo quita?[91]. Otras fuerzas con capacidad de contagio y de transmisión increíble pasan
F por su rapidez y amplitud de unos a otros. Pero nosotros nos asombramos de los intervalos de tiempo, no de los de espacio. Y sin embargo, ¿es más asombroso que la peste originada en Etiopía invadiera Atenas y Pericles muriese y Tucídides enfermara[92] o que el castigo diferido de los delfios y sibaritas culpables alcanzase a sus hijos? Pues estas fuerzas poseen ciertas recurrencias y conexiones desde el final hasta el principio y sus causas, aunque nosotros las desconozcamos, cumplen en silencio su misión».

15. «Sin embargo la cólera divina contra las ciudades en su totalidad se justifica fácilmente. La ciudad, en efecto,
559A como un ser vivo[93], es una sola cosa, dotada de continuidad y no se transforma con los cambios de la edad ni con el tiempo se hace otra, sino que guarda en sí iguales sentimientos y propiedades. Asume toda acusación o gratitud por lo que hace o hizo en comunidad, mientras esa comunidad, que la hace y la ata con sus lazos, mantiene su unidad. El hacer muchas ciudades, o más bien infinitas, por su división a lo

---

[91] Plutarco cuenta esto mismo en *Quaest. Conv.* 700D, y en *Max. cum princ.* 776F. Aristóteles, *Hist. Anim.* IX 3 (610b29); Plinio, *Hist. Nat.* VIII.

[92] Tucídides, II 48, 3.

[93] El tópico que se desarrolla en este capítulo tiene un paralelo en el capítulo 18 del *De E apud Delphos*, aunque con finalidad diferente en este último. Es un lugar común que han utilizado también los Padres de la Iglesia y ha pasado a la literatura europea.

largo del tiempo se parece al hacer de un solo hombre muchos porque ahora es anciano, antes fue joven y antes todavía un muchachito. Más bien se asemeja enteramente a los B versos de Epicarmo[94], de los que surgió el 'argumento del crecimiento' de los sofistas. De este modo, quien contrajo una deuda hace tiempo ahora no debe nada, porque se ha vuelto otro y el que ayer fue invitado a una cena llega hoy sin invitación, pues es una persona diferente.

Con todo, el paso de la edad genera mayores cambios en cada uno de nosotros que en las ciudades colectivamente. Quien hubiera visto Atenas hace treinta años podría reconocerla ahora. Sus costrumbres actuales, su movimiento, sus diversiones, sus preocupaciones, los favores y las cóleras del pueblo se parecen muchísimo a las antiguas. En cambio, cualquier familiar o amigo, al encontrar a otro al cabo del C tiempo, con dificultad podría reconocerlo por su aspecto, y las mudanzas de carácter, ocurridas fácilmente por cualquier razón, por un sufrimiento, pasión o costumbre, provocan extrañeza y asombro incluso en el que convive permanentemente. Sin embargo, se dice que un hombre es uno solo desde su nacimiento a su muerte. Y también creemos que una ciudad, que permanece idéntica del mismo modo, debe estar sometida a las faltas de sus antepasados con la misma justicia por la cual participa de su gloria y poder. O nos olvidaremos arrojando todo al río de Heráclito[95], donde, según afirmaba, no se entra dos veces, porque la naturaleza con sus transformaciones todo lo mueve y altera.»

16. «Pero si una ciudad es una sola cosa, dotada de continuidad, lo es también, sin duda, la familia, ligada a un úni- D

[94] Recogidos por Diógenes Laercio, III 12; Kaibel, *Comm. Grae. Frag.* 170.

[95] Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*, I, pág. 171.

co origen por la transmisión de una cierta fuerza y comunidad renovada a lo largo del tiempo. Y el ser engendrado no puede, como la obra del artesano, separarse de su engendrador. Pues ha nacido de él, no por él, de modo que posee y lleva consigo una parte suya, bien sea castigado justamente bien reciba honores. Pero si no pareciera bromear, yo afir-
E maría que la estatua de Casandro[96], fundida en bronce por los atenienses, ha padecido mayores injurias, y el cuerpo de Dionisio después de su muerte, al ser expulsado por los siracusanos de sus fronteras, que sus descendientes cuando pagaron sus culpas[97]. Pues en la estatua nada hay de la naturaleza de Casandro y el alma de Dionisio había abandonado su cadáver. Pero en Niseo, en Apolócrates, en Antípatro, en Filipo e igualmente en los demás hijos de hombres culpables se ha desarrollado y permanece la parte dominante de sus padres, ni inactiva ni ociosa. Al contrario, viven de ella y con ella se alimentan, habitan y piensan. Y nada tremendo o extraño es que, si son sus hijos, tengan su mismo destino. Por decirlo de un modo general, en medicina, por ejemplo,
F lo útil es también justo y resulta ridículo quien afirma que es injusto cauterizar el dedo gordo de los enfermos de la cadera[98], o cortar el epigastrio cuando el hígado supura[99], o si se trata de los bueyes, untar con aceite el extremo de los

[96] Hecho no bien conocido. Casandro, hijo de Antípatro, rey de Macedonia del 306 al 293, tuvo dos hijos, Antípatro y Filipo, que murieron, el primero, asesinado, y el segundo, tísico, tras pocos meses de reinado. La fundición de su estatua tendría lugar probablemente tras la toma de Atenas por Demetrio en el 307.

[97] Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa del 405 al 367 a. C., tuvo dos hijos, Niseo y Apolócrates, según Ateneo. El primero fue desterrado tras un corto tiempo de gobierno y del segundo se desconoce su suerte. Sobre la expulsión de su cadáver véase la *Vida de Timoleón* 22.

[98] Cf. Celio Aureliano, *Morb. Chron.* V 1, 21.

[99] *Id.*, IV 57-66.

cuernos cuando se les reblandecen las pezuñas[100]. De igual modo, quien, respecto a los castigos, considera justo algo diferente de curar la maldad y se irrita si alguien por medio de unos procura la curación de otros, como los que seccionan la vena para aliviar la oftalmía[101], no parecen ver más 560A allá de sus sentidos. Tampoco se acuerda de que un maestro, al pegar a uno solo de sus alumnos, reprende a los otros, o que un general, al diezmar a su ejército[102], contiene a todos. Así no sólo de un miembro mediante otro, sino de un alma mediante otra alma se transmiten ciertas disposiciones, corrupciones y rectificaciones más que de un cuerpo a otro. Pues allí, al parecer, deben producirse necesariamente el mismo padecimiento y la misma transformación. En cambio, el alma, llevada por su imaginación a sentir confianza o temor, se hace peor o mejor gracias a una fuerza innata.»

17. Pero cuando aún estaba hablando, me interrumpió Olímpico y dijo: «Me parece que en tu discurso supones B una hipótesis importante, la supervivencia del alma».

«Y vosotros», dije yo, «la concedéis, o mejor aún, la habéis concedido; pues si no distribuyera Dios a cada uno lo debido, nuestro razonamiento no habría avanzado desde el comienzo hasta ahora».

Y me respondió: «Entonces ¿crees que, si los dioses velan sobre nosotros y se ocupan de todo lo que nos concierne, debe concluirse la inmortalidad total del alma o su supervivencia, algún tiempo al menos, después de la muerte?».

---

[100] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* VIII 7 y 23 (595b13-15, 604a14-17). Pero podría referirse a la substancia córnea de las pezuñas, lo que destruiría el efecto «milagroso».

[101] Cf. HIPÓCRATES, *Epidemias* II 6, 12.

[102] Diezmar el ejército era una costumbre romana.

«No, amigo mío», le contesté. «¿Acaso es Dios tan in-
c significante y frívolo que, si no tenemos nosotros mismos nada divino, ni semejante con Él, firme ni seguro, sino que, como decía Homero[103], desaparecemos y nos extinguimos al modo de las hojas, en breve tiempo, haga tanto caso de nosotros como las mujeres que plantan y cuidan los jardines de Adonis[104] en macetas, sembrando almas efímeras que germinan en una carne blanda y sin raíz fuerte de vida, que después se extinguen en seguida bajo cualquier pretexto? Pero si quieres, deja a los demás dioses y mira a nuestro Dios, éste de aquí; ¿te parece que, si supiera que las almas de los muertos perecen en seguida desvaneciéndose fuera de
d los cuerpos, como nieblas o vapores, prescribiría tantos sacrificios expiatorios para los ya idos y pediría grandes honras y honores para los muertos, engañando y mintiendo a los creyentes? Yo, en efecto, no renunciaría a la supervivencia del alma, a no ser que alguien, como Heracles, arrancando el trípode de la Pitia, quitara y destruyera el oráculo. Pero mientras profetice también entre nosotros cosas tales como dicen que vaticinó a Córax el de Naxos, no es piadoso reconocer la muerte del alma.»

Y Patrócleas me preguntó «¿Y cuál es esa profecía o quien es ese 'cuervo'[105]? porque a mí me resultan extraños el asunto y el nombre mencionado».

---

[103] *Ilíada* VI 146-149.

[104] Los jardines de Adonis eran recipientes de barro donde las mujeres plantaban semillas de crecimiento rápido. Cuando se celebraban los funerales del dios se colocaban en las fuentes y pronto morían. Cf. Teócrito, *Idilio* XV; Bión de Esmirna, *Lamentación por Adonis. Idilio* I [Gow]. Véase también Leutsch-Schneidewin, *Paroem. Gr.* I, pág. 19 y II, pág. 3, para el dicho.

[105] Juego de palabras entre el nombre de Córax y el cuervo (*kórax*), ambas palabras son homófonas y sólo se distinguen por la mayúscula en la ortografía tardía.

«De ningún modo», dije, «pero yo tengo la culpa por utilizar el mote en lugar del nombre. En efecto, el que mató E en la batalla a Arquíloco se llamaba Calondas, según parece, pero tenía de sobrenombre Córax. Primero fue expulsado por la Pitia, al haber dado muerte a un hombre consagrado a las Musas. Después, tras usar de súplicas y ruegos y dirigir un discurso de defensa, se le ordenó marchar a la morada de Tétix para hacer sacrificios de expiación por el alma de Arquíloco. Esta morada era el Ténaro. Pues afirman que allí, cuando llegó con su escuadra Tétix el Cretense, fundó una ciudad y se estableció cerca del Pasaje de las Almas. De forma parecida también, el oráculo ordenó a los espartiatas F que se propiciaran el alma de Pausanias[106]. Fueron llamados de Italia los evocadores de almas y, después de hacer un sacrificio, lograron apartar del templo su fantasma».

18. «Pues bien, uno solo es el argumento», dije, «que asegura al mismo tiempo la providencia de Dios y la pervivencia del alma humana, y no es posible admitir uno y suprimir el otro[107]. Y si el alma existe después de la muerte es natural que reciba honores y castigos. Pues combate como 561A un atleta durante su vida, pero cuando ha luchado hasta el fin consigue lo que merece[108]. Pero los premios o castigos que recoge, cuando está allí sola consigo misma, por su vida anterior, no son nada para nosotros, los vivos. No nos lo creemos y nos pasan inadvertidos. En cambio, los que llegan a través de sus hijos o de su familia, al hacerse eviden-

---

[106] Cf. nota 69.

[107] Esta prueba moral ha sido extraída del *Fedón*.

[108] El símil del alma y el atleta tiene su origen en Platón, cf. *Fedro* 256b-d, y *Rep.* 621c. Plutarco los emplea también en *De genio Socratis* 593D-E y 593F-594A, en *De facie in orbe lunae* 943D, y en *Non posse suaviter vivi secum dum Epicurum* 1105C.

tes para los de aquí, apartan del mal y desaniman a muchos malvados. Porque no hay castigo más vergonzoso ni más lamentable que contemplar a los propios familiares sufriendo males por su causa. Si el alma de un impío y transgresor de la ley pudiera, después de la muerte, ver no sus estatuas
B derribadas o sus honores abolidos, sino a sus hijos, a sus amigos, a su propia familia, sumidos en el mayor infortunio por su culpa y pagando su castigo, nadie le podría persuadir, por todos los honores de Zeus, a ser nuevamente injusto y licencioso. Y yo puedo hacer incluso un relato por haberlo oído recientemente, pero temo que os parezca un mito[109]. Pues prefiero atenerme a lo que es verosímil».

«En modo alguno», dijo Olímpico, «expón tu historia».

Y al insistir los demás en lo mismo, les repliqué: «Dejad que conceda a la historia su verosimilitud. Después, si os parece, nos ocuparemos del mito, si es que es un mito».

C **19.** «En efecto, Bión[110] afirma que Dios, al castigar a los hijos de los malvados, resulta más risible que un médico curando por la enfermedad del abuelo o del padre a sus hijos o nietos. Pero de algún modo los hechos son diferentes. Pues el tratamiento dado a uno no cura la enfermedad a otro y nadie, enfermo de la vista o de fiebres, obtuvo una mejoría por ver a otro cubierto de ungüentos o emplastos. En cambio, los castigos de los malvados se hacen ante todos porque es misión de
D la justicia, cuando alcanza su fin según la razón, contener a unos mediante el castigo de otros. Pero la comparación de Bión le pasó inadvertida al mismo filósofo en donde se ase-

[109] Plutarco vacila al pasar del relato al mito, del mismo modo que Simmias en el *Gen. Socr.* 589F; en cambio, Sila, en el *Fac. Lun.* 941A, está deseando narrar su historia maravillosa. Para la oposición *mŷthos/lógos* véase PLATÓN, *Gorgias* 523a.

[110] Bión de Borístenes, filósofo cínico del s. II a. C.

meja a nuestra investigación. Por ejemplo, un hombre que contrae una enfermedad grave, aunque no incurable, abandona después su cuerpo al padecimiento por debilidad y dejadez y muere. Su hijo no parece enfermo, sino que solamente presenta cierta predisposición a la misma enfermedad. Un médico, un familiar, un entrenador o un buen amo, al enterarse, le impone una dieta severa y le quita guisos, pasteles, bebidas y mujeres. Y recetándole medicamentos continuamente y con E
ejercicios de gimnasio dispersa y ahuyenta el pequeño germen de una gran enfermedad, al no permitir su desarrollo.

¿Y no aconsejamos del mismo modo a todos los hijos de padres o madres enfermizos prestar atención a su salud, usar precauciones, no descuidarse y, por el contrario, rechazar enseguida el comienzo del mal mezclado en su sangre, previniéndolo cuando todavía es fácil de remover y expulsar?»

«Ciertamente», dijeron.

«Pues bien», dije yo, «no actuamos de manera rara sino necesaria, y no risible sino provechosa cuando a los hijos de epilépticos, biliosos o gotosos les recomendamos ejercicio físico, dieta y medicación, no porque estén enfermos sino para que no F
lo estén. Pues, el cuerpo nacido de un cuerpo enfermo no merece castigo, sino tratamientos y cuidados. Y si alguien, porque suprime los placeres y exige sufrimiento y esfuerzo, los califica de castigo por cobardía y blandura, hay que mandarle a paseo. Entonces, si es justo curar y cuidar un cuerpo nacido de otro viciado ¿se debe permitir que en un joven una semejanza heredi- 562A
taria en el vicio germine y se críe con su carácter, y aguardar y esperar hasta que, desbordada, se haga patente en las pasiones

y muestre el fruto maligno del alma

como dice Píndaro[111]?».

[111] Píndaro, frag. 211 Snell.

20. «¿O en esto Dios no es más sabio que Hesíodo, cuando exhorta y prescribe

no sembrar la progenie a la vuelta de un triste funeral,
sino del convite de los inmortales[112]

y ya que con el nacimiento se recibe no solo vicio y virtud, sino también tristeza, alegría y toda clase de pasiones, impulsa a los hombres a engendrar mientras se sienten alegres, placenteros y relajados? Sin embargo, ya no es función de
B Hesíodo ni de la sabiduría humana sino de la divina discernir y distinguir la semejanzas y diferencias antes de que se hagan patentes, como grandes crímenes, por el impulso de las pasiones. Pues las crías de los osos, de los lobos y de los monos manifiestan en seguida sus caracteres herditarios sin envolturas ni fingimientos. Pero la naturaleza humana, asimilando costumbres, criterios y leyes, oculta lo malo e imita muchas veces lo bueno. De este modo, o borra y hace desaparecer totalmente la mancha congénita del mal o la hace pasar inadvertida por mucho tiempo, envolviéndola en la
C hipocresía como en un manto. Y nos pasa inadvertido a nosotros, quienes percibimos difícilmente la maldad bajo el golpe o el mordisco, por así decir, de cada uno de estos crímenes. Al contrario, creemos en una palabra, que sólo se vuelven criminales cuando delinquen, licenciosos cuando manifiestan su desenfreno y cobardes cuando huyen. Del mismo modo cualquiera podría creer que a los escorpiones les sale el aguijón cuando pican y a las víboras el veneno al morder, pensando con absoluta simpleza. Pues cada criminal no nace y se manifiesta como tal al mismo tiempo, pero
D posee desde el comienzo la maldad; así el ladrón aprovecha la ocasión y la facilidad para robar, el tirano para transgredir

---

[112] Hesíodo, *Trabajos y Días* 735 ss.

la ley. Dios no desconoce, sin duda, la disposición y la naturaleza de cada uno, porque de suyo conoce mejor el alma que el cuerpo. Y no aguarda, para castigar, a que la violencia surja en las manos, la impudencia en la voz, el desenfreno en el sexo. Pues no se defiende del agresor por sufrir un daño, ni se encoleriza forzado por el ladrón ni odia al adúltero como si recibiera injuria. Por el contrario, castiga muchas veces al adúltero, al ambicioso, al criminal con vistas a su curación, suprimiendo el vicio, como una epilepsia, antes de que se manifieste.»

21. «Hace poco nos irritábamos por el lento y tardío castigo de los culpables, pero ahora acusamos a Dios de E
disminuir, incluso antes de la comisión del delito, las propias facultades y disposición de algunas personas.

Desconocemos así que frecuentemente es peor y más temible el futuro que el pasado, lo oculto que lo evidente, al no poder conjeturar las causas por las que es mejor dejar a unos cometer el mal y a otros, en cambio, detenerlos incluso cuando todavía lo están maquinando. Del mismo modo, a ciertos enfermos, sin lugar a dudas, no les sientan bien algunos medicamentos, pero aprovechan a otros que, aun no estando enfermos, se encuentran en una situación más peligrosa que aquéllos. Por esto ni siquiera todos F

los pecados de lo padres sobre los hijos
los envían los dioses[113].

Y si nace un hombre bueno de un hombre malo, como si nace una persona sana de otra enferma, en él remite el castigo familiar, emancipado del vicio en cierto modo. Pero quien recibe las dolencias a semejanza de su familia enfer-

[113] NAUCK², *Trag. Graec. Frag.*, EUR., frag. 980, ya citado en 556E.

ma debe aceptar, sin duda, el castigo del mal como deudas de una herencia. Pues ni Antígono pagó su culpa por Deme-
563A trio[114], ni de entre los antiguos las pagaron Fileo a causa de Augias[115] o Néstor por Neleo[116] (y ellos eran buenos pero hijos de padres malos). Pero en cuantos la naturaleza quiere y admite los rasgos familiares, la justicia persigue la semejanza en el vicio. Así, las verrugas, los lunares, los angiomas de los padres, borrados en los hijos, reaparecen más tarde en nietos y nietas. Una mujer griega que tuvo un hijo negro e iba a ser juzgada por adulterio, descubrió ser de raza etiópica en cuarta generación[117]. De los hijos de Pitón de Tisbe, que ha muerto recientemente y a quien se dice emparentado con los Espartos[118], uno lleva en el cuerpo la señal
B de una lanza, al reaparecer al cabo de tanto tiempo la marca de familia surgiendo como de un abismo. Así, muchas veces, las primeras generaciones ocultan y sumergen rasgos y pasiones del alma pero después la naturaleza, en otros des-

---

[114] Demetrio Poliorcetes, padre de Antígono Gonatas, rey de Macedonia.

[115] Fileo, hijo de Augias, actuó como juez de su padre cuando no quiso pagar a Heracles por la limpieza de sus establos —uno de los doce trabajos encomendados por Euristeo bajo las órdenes de la diosa Hera—. Augias, irritado por el fallo contrario a sus intereses, desterró a su hijo. Heracles le recompensó haciéndole rey de la Élide.

[116] Néstor, hijo de Peleo y rey de Pilos, según el mito, no quiso participar con su padre y hermanos en el robo de los rebaños de Heracles. Neleo fue muerto por éste y Néstor llegó así al poder.

[117] Aristóteles, *Hist. Anim.* VII 6 (586a2-4), cuenta esta historia de otro modo: ella cometió el adulterio con un negro y fue su nieta la que nació negra. En *Repr. de los anim.* I 18 (722a9), lo cuenta de una mujer de la Élide cuya hija tuvo asimismo un hijo negro.

[118] Los «Espartos», es decir, «sembrados», eran los descendientes de los guerreros surgidos de los dientes del dragón que sembró Cadmo. Según Dión Crisóstomo, *Discursos* IV 23, llevaban una marca en el hombro en forma de lanza.

cendientes, hace brotar y devuelve lo hereditario en vicio y en virtud.»

22. Cuando dije esto, guardé silencio y sonriéndose Olímpico me dijo: «No te felicitaremos para no parecer que renunciamos al mito, por haber ofrecido tu exposición una demostración suficiente. Sólo daremos nuestro juicio tras haber escuchado aquella otra historia». Y yo hice así mi relato: «Un hombre de Solos, pariente y amigo de aquel Protógenes[119] que estuvo aquí con nosotros, tras haber vivido C
con gran desenfreno la primera parte de su vida, perdió a consecuencia de ello rápidamente sus bienes. Entonces por algún tiempo la necesidad hizo de él un miserable. Persiguiendo con arrepentimiento rehacer su fortuna le sucedía los mismo que a los libertinos, quienes no conservan a sus mujeres mientras las tienen, pero, una vez que las abandonan, intentan de nuevo seducirlas cuando están unidas a otros. No se apartaba de vicio alguno que le condujera a goce o provecho y no consiguió así una gran fortuna pero sí la mayor fama de bellaquería en poco tiempo. Pero le dio la peor fama una respuesta del Oráculo de Anfíloco[120]. Él, al D
parecer, envió a preguntar al dios si le iría mejor el resto de su vida. Éste le respondió que sería más feliz cuando muriera.

Y en cierto modo esto le ocurrió no mucho tiempo después. Pues al caerse de una altura sobre el cuello, aparente-

---

[119] Este Protógenes es para K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, col. 31, el gramático Protógenes de Tarso que en *Quaest. Conviv.* interviene varias veces. También en *Amatorius* 749B, aparece relacionado con Plutarco por lazos de hospitalidad.

[120] Anfíloco, el hijo del adivino Anfiarao, fundó un oráculo en Malos de Cilicia — cerca por tanto de Solos —, que todavía existía en tiempos de Plutarco por lo que nos informa este pasaje y *Def. orac.* 434D.

mente murió, aunque no de heridas sino sólo por el golpe. Al tercer día ya en los mismos funerales revivió[121]. Recuperando rápidamente sus fuerzas y sus sentidos dio un cambio increíble a su vida. En efecto, los cilicios no conocieron por ese tiempo a otro más justo en sus tratos ni más piadoso con los dioses, ni tampoco más duro con los enemigos y firme
E con los amigos. Hasta tal punto fue el cambio que quienes se encontraban con él deseaban oír la causa de su trasformación, por pensar que una reforma en tal carácter no había ocurrido al azar. Lo que era verdad, como él mismo contaba a Protógenes y otros amigos igualmente estimables».

23. «En efecto, cuando su entendimiento[122] se separó del cuerpo, se sintió bajo el cambio como se sentiría en el primer momento un timonel al verse lanzado del barco al abismo del mar[123]. Después, tras haberse elevado un poco, le pareció que su ser entero respiraba y miraba todo alrede-
F dor abriéndose su alma como un solo ojo[124]. No veía nada de lo anterior, solamente estrellas inmensas y distantes entre sí un enorme espacio, que emitían radiaciones admirables

---

[121] El cuello tiene ya en Homero una función importante en la separación del alma y cuerpo. En Platón, *Timeo* 69e, es «el istmo y límite» entre la cabeza, donde habita la parte divina del alma, y el cuerpo, donde habita su parte mortal. Pero en el mito de Timarco, en el *Gen. Socr.* 590B, el alma sale por las suturas de la cabeza. En ambos casos, se trata de una muerte aparente. Cf. el mito de Er en Platón, *República* 614b.

[122] Como se verá más adelante (564C) *tò phronoûn* es la parte superior del alma, dentro de la división bipartita de Plutarco entre parte pensante y parte irracional, designada en ese mismo pasaje como *hē állē psyché*.

[123] Para la comparación de la parte superior del alma con un piloto se ha podido inspirar Plutarco en Platón, *Fedro* 247c. También usa este símil en *Gen. Socr.* 586A.

[124] Esta respiración más plena le ocurre igualmente a Timarco, *Gen. Socr.* 590B, al liberarse su alma saliendo por las suturas de la cabeza.

por su colorido y estaban dotadas de energía. Así, su alma derivaba levemente con la luz como una nave por el mar en calma y se movía fácil y rápidamente en todas las direcciones.

Dejando la mayor parte de los espectáculos, dijo que las almas de los muertos, cuando subían desde el fondo, formaban una burbuja de fuego al separarse el aire. Después, al 564A
romperse suavemente la burbuja salían con figura humana pero ligeras en su volumen y dotadas de movimientos diferentes[125]. Unas saltaban con ligereza asombrosa y subían en línea recta, otras giraban en círculo como husos e, inclinándose abajo y arriba, se movían en una espiral confusa y desordenada que se restablecía tras mucho tiempo y dificultades[126]. Él ignoraba quiénes eran la mayor parte de esas B
almas, pero viendo a dos o tres conocidos intentaba acercarse y hablar con ellas. Éstas, sin embargo, no le escuchaban ni estaban en sí. Enloquecidas y asustadas, huyendo toda vista y contacto, se replegaban primero en sí mismas; después, al encontrarse y reunirse con otras muchas en igual estado, se dejaban llevar por todo género de movimientos confusos, sin finalidad alguna, y lanzaban gritos inarticulados, mezclados con alaridos de lamento y terror. Se podía,

---

[125] Para la forma del alma de los muertos véase *Fac. Lun.* 945A. Aquí se reúnen dos tradiciones: la peripatética (cf. ELIANO, *Var. Hist.* II 11 [HERCHER] y la estoica (CRISIPO, *Stoic. Vet. Frag.* II 815), en la que el alma de los muertos tiene forma esférica, y la pitagórica, en la que guardan la forma del cuerpo que han dejado (DIÓGENES LAERCIO, VIII 31). En cuanto a la burbuja de fuego, éste podría ser una reminiscencia de Heráclito, venida a través del estoicismo, cf. *Comm. not.* 1084D.

[126] Las almas puras suben a lo alto, las otras se mueven con movimientos desordenados. Cf. el mito de Timarco en el *Gen. Socr.* 592A-B, donde se emplea igual vocabulario. En PLATÓN, *Timeo* 43b, se habla de los movimientos desordenados que imprime al alma la sensación.

en cambio, ver a otras arriba, en la región pura de la atmósfera[127], brillantes acercándose unas a otras en prueba de
C buena armonía y rehuyendo a aquellas almas tumultuosas. Y señalaban, al parecer, con su concentración el desagrado, y la alegría y la tolerancia con su expansión y dispersión.»

24. «Afirmaba que allí reconoció al alma de un pariente, no con seguridad sin embargo, ya que murió cuando él era todavía un niño. Pero aquella se le acercó y le dijo: «Hola, Tespesio». Y al asombrarse él y replicarle que no se llamaba Tespesio, sino Arideo, le contestó: «Antes sí, pero desde ahora te llamas Tespesio[128]. Pues no has muerto sino que has llegado aquí por decisión divina con la parte inteligente de tu alma y has abandonado en el cuerpo el resto de ella,
D como un ancla. Y que te sirva de prueba ahora y en adelante el que las almas de los muertos no tienen sombra ni pestañean[129]. Cuando oyó esto Tespesio se dedicó más a reflexionar y mirando luego a su alrededor vio que con él estaba suspendida una línea de sombras oscura, mientras aquéllos brillaban todo en torno y eran transparentes, aunque no todos de igual manera. Unos despedían un color suave y extendido uniformemente como la claridad de la luna llena. Otros estaban surcados por manchas o llagas dispersas.
E Otros tenían un aspecto totalmente extraño y abigarrado,

---

[127] Véase *Fac. Lun.* 943C, donde las almas buenas se purifican en la parte más suave de la atmósfera.

[128] Mientras Timarco en el mito del *De genio Socratis* tiene por guía una voz que no puede identificar con una persona, en este mito el guía es personal. En cuanto al cambio de nombre tiene éste un carácter místico entre los griegos. En las apoteosis, se cambiaba de nombre: Sémele fue llamada Tione, su hermana Ino es luego la diosa marina Leucótea.

[129] Véase *De Iside et Osiride* 370C, donde las almas de los muertos no hacen sombra. Plutarco atribuye estas creencias a los pitagóricos en *Aet. Graec.* 300C.

como las víboras de manchas negras, y alguno presentaba cicatrices[130].»

25. «El pariente de Tespesio (pues nada nos impide referirnos a las almas con su nombre de hombres) explicaba todo detalladamente. Adrastea, hija de Ananke[131] y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias y no hay malvado que se le escape, ni grande ni pequeño, a escondidas o por medios violentos. Pues al ser tres, cada una se ocupa de un tipo de castigo como vigilante y ejecutora. La F
veloz Poine trata a quienes ya han sido castigados en y por medio de sus cuerpos con modos suaves y que a veces pasan por alto muchas faltas necesitadas purgación. En cambio, el demon entrega a Dike, tras la muerte, a aquellos cuya curación del mal es obra de mayor envergadura. Y a quienes son absolutamente incurables y ha rechazado Dike, la tercera y más severa de las colaboradoras de Adrastea, Erinis los persigue cuando van errantes e intentando escapar[132]. Con

[130] Véase más adelante, en 565C-D, y compárese con el «mito de Timarco», donde el colorido adquiere un papel importante en el relato de las islas (590D). El origen de este simbolismo no está claro, aunque parece oriental; en cambio, para el de las cicatrices cf. PLATÓN, *Rep.* 611c-d, y *Gorgia* 524c.

[131] Hemos transcrito el nombre de la personificación para paralelismo con los otros personajes. Podríamos traducirlo por la *Necesidad.*

[132] Sobre el origen de estas divinidades como vengadoras hay testimonios en abundancia. Así, en PLATÓN, *Rep.* 451a, Sócrates se dirige a Glaucón diciendo «Me prosterno ante Adrastea...», pues se consideraba a ésta como encargada del castigo de las palabras orgullosas. Igualmente en ESQUILO, *Prometeo* v. 936: «los que se prosternan ante Adrastea son sabios», de lo que parece eco las palabras de Platón. Lo original de Plutarco es presentarla relacionada con las otras tres divinidades. Dike, hija de Zeus y Temis, según HESÍODO, *Teogonía* v. 90, aparece unida a Poine como vengadora en ESQUILO, *Coéforas* v. 947, y con Erinis en *Euménides* 510, y *Agamenón* 1432. También aparece en el papel de vengadora en SÓFOCLES,

procedimientos diferentes para cada uno, pero siempre lamentables y crueles, oculta y aprisiona a todos en el lugar indecible e invisible[133].

565A 'De entre los diferentes castigos', decía, 'el impuesto por Poine durante la vida se asemeja a los de los bárbaros. De igual modo que los persas arrancan y azotan los mantos y las tiaras de los castigados[134], mientras éstos con lágrimas suplican por su término, así los castigos ejecutados en bienes y cuerpos no tienen un contacto vivo ni alcanzan a la propia maldad. Por el contrario, en su mayor parte sólo se quedan en la opinión y en los sentidos'.

26. 'Pero quien llega del mundo aquí sin haber sufrido castigos ni purificación, a ése lo coge Dike con su alma al
B descubierto y desnudo, sin poder refugiarse en lugar alguno, ni ocultarse o disimular su maldad, sino totalmente visible para todos y por todas partes. Y de este modo lo muestra en primer lugar a sus virtuosos padres, si están allí, y a sus antepasados como un ser execrable e indigno. Y si éstos no

---

Áyax 1390, *Antígona* 451, *Traquinias* 808. En Eurípides, *Medea* 1389, Erinis aparece emparentada con las Harpías como divinidades del viento y que arrebatan en el aire lo que persiguen. Quizá esto se relacionaría también con el lugar de castigo, que parece situado entre la tierra y la luna, en una región etérea, aunque en Homero y Esquilo aparecen en el mundo inferior. Poine, que es citada la primera en este mito, comienza como una personificación poética. Ya la hemos visto relacionada con Dike en Esquilo y desde la época helenística se encuentran regularmente las *Poinai* junto a las Erinias. Imagen semejante usa Plutarco en el mito del *Gen. Socr.* 591B, con Moira, hija de Ananke, presidiendo a Átropo, Cloto y Láquesis.

[133] Es decir, donde no se les pueda oír ni ver. Cf. *An recte dictum sit latenter esse vivendum* 1130D-E.

[134] El castigo de Poine se compara con la costumbre persa (cf. *Reg. et imp. apophth.* 173D), de azotar las vestiduras de los castigados. Igual semblanza se encuentra en *Aud. poet.* 35E, con los castigos que sólo atañen al cuerpo y no corrigen el alma.

son virtuosos, al verlos castigados a ellos también y ser visto por ellos, paga su castigo por mucho tiempo liberándose de sus pasiones con dolores y sufrimientos que, en magnitud e intensidad, superan los carnales tanto como la realidad de la vigilia es más clara que el sueño.

Cicatrices y llagas causadas por las pasiones permane- C
cen en unos más, en otros menos. Mira', dijo, 'esos colores abigarrados y varios de las almas. El rojo obscuro y manchado es el color de la bajeza y la codicia; el rojo de sangre y fuego el de la dureza y la crueldad. Donde el color es azul grisáceo se ha borrado con dificultad cierta incontinencia en los placeres. Si se reúne, en cambio, malignidad con envidia, emite, como las sepias[135], un violeta engañoso. En efecto, allí en la tierra la maldad del alma transformada por las pasiones y transformadora, a su vez, del cuerpo añade los colores. Aquí, el final de la purificación y del castigo sucede cuando, al borrarse esas marcas totalmente, el alma D
vuelve a aparecer luminosa y uniforme en su color. Pero mientras ésas permanecen, sobrevienen recaídas en las pasiones con palpitaciones y sobresaltos, que en unas apenas se manifiestan enseguida desaparecen, pero que se prolongan intensamente en otras. Unas almas, castigadas repetidas veces, recobran su estado y disposición habituales pero a otras la violencia de su ignorancia y la imagen[136] de su amor al placer las arrastra nuevamente a cuerpos de seres vivos. En efecto, por la debilidad de su razón y su pereza para la contemplación un alma se arroja al nacimiento en su E
necesidad de actuar. Otra, que necesita un instrumento para su desenfreno, ansia coser en una pieza deseos con placeres

---

[135] Para la tinta de la sepia véase *Soll. an.* 978A.

[136] En griego *eîdos*. Compárese con el *eídolon* del *Fac. lun.* 945A, que es el alma, cuando separada de ella la parte inteligente (*noûs*), mantiene todavía impreso su *eîdos*.

y satisfacerlos mediante el cuerpo; pues allí no existe sino una sombra imperfecta y un sueño de placer que no logra su plenitud'».

27. «Tras decir esto le hizo atravesar un lugar inmenso, a su parecer, velozmente, con facilidad y sin equivocarse llevado, como por alas, de los rayos luminosos hasta que, al llegar a una sima grande y profunda[137], fue abandonado por la fuerza que le sostenía. Él veía que a las demás almas les pasaba lo mismo. En efecto, en bandadas como
F pájaros, volaban bajo, en círculos rodeando la sima, pero no osaban atravesarla. Ésta en su interior se parecía a los antros báquicos, sembrada de ramas y de verdura y flores de todos los colores[138]. Soplaba una brisa blanda y suave que traía olores admirablemente placenteros y la embriaguez que produce el vino en quienes han bebido con exceso. Las almas regaladas con los buenos olores se dispersaban y trataban amistosamente entre sí. Y el lugar en su derredor estaba lleno de transportes báquicos, de risa y to-
566A da clase de juegos y placeres. El guía dijo que Dioniso subió por aquel camino en su ascensión a los dioses y más tarde también, cuando condujo a Sémele arriba[139]. Y se

---

[137] Esta sima es como un pasadizo en forma de tubo que une cielo y tierra. Cf. *Fac. Lun.* 944B-C. El origen debe estar para ambos pasajes en Platón, *Rep.* 614c, donde se trata de cuatro aberturas, dos que comunican con el cielo y dos con la tierra.

[138] Las «grutas báquicas» adornadas de flores en las fiestas de Dioniso nos son conocidas desde época helenística. Así Filodamo, *Peán a Dioniso* (Powell, *Collectanea Alexandrina*) hace mención de «grutas floridas» en el v. 30, aunque referidas a Eleusis, y en el v. 140 del «antro del dios». Cf. también Filóstrato, *Descripciones de cuadros* 1, 14.

[139] Plutarco se hace eco en este pasaje de una leyenda menos conocida sobre la ascensión, desde el Hades, de Sémele, quien como inmortal recibe el nombre de Tione (véase nota 128). La versión más divulgada cuenta

llamaba lugar del Olvido[140]. Por esto no consintió que Tespesio, a pesar de sus deseos, permaneciera allí y lo arrastró a la fuerza, explicándole que la parte inteligente del alma se disuelve al humedecerse por el placer; la parte irracional y corporal, reanimada y reavivada, introduce el recuerdo del cuerpo. Pero del recuerdo se despierta un deseo y añoranza que arrastra al nacimiento que se llama así por ser inclinación a la tierra de un alma pesada por la humedad[141].»

---

cómo Sémele, fulminada por el rayo, fue conducida al Olimpo tras su muerte bien por Zeus (Aríst., I, pág. 47 Dindorf; Filóstr., *Descr. de cuadros* I 14), bien por Dioniso cuando éste fue adulto (Apolod., III 5, 3; Diod., IV 25), pero sin mencionar el paso por esta abertura o puerta.

[140] *Lḗthē* en griego. Según las enseñanzas órficas la fuente de Lete producía el olvido en los que iban al Hades pero también bebían su agua los que iban a volver a la tierra para borrar el recuerdo del pasado. En el antro de Trofonio (donde ocurre la visión de Timarco en el *De genio Socratis*) había una fuente de Lete y otra de Mnemosine según Pausanias, IX 39, 4. Una nueva relación entre Lete y Dioniso se halla en Plutarco en *Quaest. Conv.* 705B, donde cita como falsa la creencia de los antiguos de que Dioniso era hijo de Lete. Como diosa entronizada en el mundo subterráneo aparece en *De E apud Delphos* 394A. Cf. Platón, *Rep.* 621a, donde describe la llanura de Lete, pero no podemos identificar ambos pasajes en su significación.

[141] Plutarco, en el *Gen. Socr.* 591F, muestra al demon o voz-guía indicando a Timarco cómo las almas —en figura de estrellas— salen de una sima, se sacuden niebla y obscuridad y aparecen brillantes. Hay, por tanto, una concepción negativa de la humedad respecto al alma, creencia que, al parecer, también compartían los estoicos, véase *Stoic. rep.* 1053B-C. En cambio, lo mejor será el «alma seca» de Heráclito (frag. 118 Diels) cuyo reflejo se observa en el pasaje mencionado y en otras citas que de él hace Plutarco. En cuanto al juego de palabras: *génesis* (nacimiento) igual a *neûsis epì gên* (inclinación a la tierra) también lo ha utilizado Plutarco, en *De anima* (frag. 177 Sandbach, procedente de Estobeo).

28. «Cuando había recorrido otro tanto camino, creyó ver una gran crátera[142] hacia la que confluían corrientes,
B una más blanca que la espuma marina o la nieve, otra con el brillo de la púrpura en el arco iris, otras teñidas cada una de diversos colores, que despedían desde lejos una luz especial. Pero al acercarse, aquella crátera apareció como una sima profunda del aire ambiente, sus colores se desvanecieron y desapareció el brillo, excepto la blancura. Veía tres démones sentados, que formaban unos respecto a los otros la figura de un triángulo y mezclaban las corrientes conforme a unas proporciones[143]. El guía de Tespesio le dijo que hasta ese lugar había llegado Orfeo cuando iba tras el alma de su
C mujer pero, al errar en su memoria, había difundido entre los hombres un relato falso, que en Delfos el oráculo era en común de Apolo y la Noche. Pues Apolo y la Noche no tenían nada en común. 'Éste es', dijo, 'el oráculo común de la Noche y la Luna, que no se realiza en la tierra ni tiene en ella una sola sede, sino que anda errante por todas partes entre los hombres en ensueños y visiones[144]. Por eso los en-

---

[142] Crátera es el nombre de la vasija en la que los griegos mezclaban agua y vino en los simposios. De ahí el símil, que se desvanece al acercarse y verla como lo que es realmente.

[143] El esquema triangular de los démones puede tener su origen en Platón, *Rep.* 617b-c: *périx dísou treîs* refiriéndose a Láquesis, Átropo y Cloto que presiden el oráculo de Ananke y que también aparecen en *Gen. Socr.* 591B-C, y *Fac. Lun.* 945D, en los mitos de Timarco y de Sila, respectivamente.

[144] Según creencias antiguas, el Oráculo de Delfos había sido primero dominio de la Noche, luego de Temis, antes de que pasara a ser dirigido por Apolo. Plutarco con esta explicación hace propaganda, como sacerdote de Apolo, de una institución tan decaída en su época, aun con el impulso proporcionado por la protección de Adriano. Las visiones recibidas en el sueño son, por tanto, de la Noche y de la Luna en cuya región están las almas purificándose, como explica el extranjero en el mito de *Fac. Lun.*

sueños, como ves, tras tomar lo simple y verdadero lo dispersan mezclado con lo engañoso y confuso'.

29. 'Ya no sé', dijo, 'si podrás ver el oráculo de Apolo. Pues la amarra del alma no da de sí ni cede hacia arriba, si- D
no que tira hacia abajo atada al cuerpo'[145]. Al mismo tiempo mientras avanzaba, intentaba mostrarle la luz del trípode[146] que, según explicó, se apoyaba en el Parnaso a través del golfo de Temis. Y aunque él deseaba verla, no la vio por su resplandor. En cambio, oyó al pasar una voz aguda de mujer que, en verso, anunciaba entre otras profecías también, al parecer, la fecha de su propia muerte[147]. Y el demon dijo que la voz era de la Sibila[148]. En efecto, ella cantaba el porvenir mientras giraba ante el rostro de la luna. El hubiera E
querido oír más cosas pero fue rechazado, como en los remolinos, por el impulso de la luna y escuchó muy poco. Entre esos vaticinios se enteró de algo respecto al Vesubio y de que Dicearquea[149] sería devorada por el fuego y así mismo oyó un versículo sobre el emperador de entonces que

[145] La amarra del alma debe relacionarse con el símil del áncora visto anteriormente en 564C. En *Gen. Socr.* 591F-592B, aparece como una atadura.

[146] Este trípode es naturalmente el trípode profético, como evidencia también la alusión al Parnaso y a Temis (véase nota 144).

[147] Es propio de estas visiones el conocer en ellas la noticia de la muerte propia. Cf. en el mito del *Gen. Socr.* 592E, donde también Timarco recibe la profecía de su próxima muerte.

[148] Las Sibilas, que procedían de Asia Menor, se han incorporado pronto a las leyendas proféticas de Delfos. Cf. en el propio PLUTARCO, *De Pythiae oraculis* 398E. Las profecías que hace aquí respecto a la erupción del Vesubio hacen pensar en Italia (Magna Grecia) y en la Sibila de Cumas. Respecto al movimiento de la luna véase *Fac. Lun.* 922C y 958F.

[149] Dicearquea es la actual Pozzuoli. La erupción a que alude Plutarco causó la destrucción de Pompeya, Herculano y Estabia en el año 79 de

...Aun siendo bueno, abandonará el poder por una enfer-
[medad»[150].

30. «Tras esto, regresaron a la contemplación de castigos. Al principio, sólo tenía ante sus ojos espectáculos tristes y crueles. Pero después Tespesio, sin haberlo esperado, se encontró con que amigos, familiares y compañeros recibían los castigos y entre atroces sufrimientos y tormentos ignominiosos se lamentaban llorando ante él. Por último, vio cómo su propio padre, lleno de estigmas y llagas, subía
F desde un foso tendiéndole los brazos[151]. Los ejecutores de los castigos no le permitían callar y le obligaban a confesar que se había mancillado al envenenar a unos huéspedes ricos y pasar inadvertido a todos en la tierra; aquí, tras quedar convicto de sus crímenes, ya había sufrido parte de los castigos y le conducían a sufrir el resto. Tespesio lleno de espanto y temor no se atrevía a suplicar ni interceder por su
567A padre y, al querer retroceder y huir, ya no vio a aquel guía benévolo y familiar. Empujado adelante por otros de aspecto espantoso —pues era forzoso atravesar aquel lugar—, veía cómo el tormento de los criminales convictos y castigados en la tierra ya no se ejercía con igual dureza, porque todavía se trataba de la parte irracional y pasional del alma. En cambio, a cuantos vivieron disimulando su maldad y con fama de virtuosos, otros ejecutores les obligaban con dolo-
B rosos esfuerzos a sacar fuera el interior del alma; entonces se contorsionaban y se doblaban de forma anormal, como se

nuestra era, pero no existen datos de que destruyera la ciudad por él mencionada.

[150] El emperador, como se ha visto en la «Introducción», debe ser Tito.

[151] Ahora Tespesio aparece como el ejemplo práctico de la teoría sustentada por el autor en pasajes anteriores, especialmente 561A-B, al contemplar con sus propios ojos el castigo de su padre.

vuelven del revés las escolopendras marinas al tragar el anzuelo[152].

Los verdugos exponían a algunos, tras desollarlos y desplegarlos, llenos de supuraciones y manchas, mostrando la maldad en la parte racional y superior. Contaba que vio otras almas retorcidas, como las víboras, de dos en dos y de tres en tres o más, que se devoraban entre sí por el rencor y la amargura del mal que sufrieron o hicieron en vida. Había C
también lagunas situadas unas junto a otras; la primera era de oro hirviendo; la segunda helada de plomo y la última áspera y dura de hierro. A su cargo estaban unos démones quienes, como los herreros, con sus tenazas tomaban y dejaban caer alternativamente las almas de los que delinquieron por codicia o avaricia. A quienes se habían vuelto incandescentes y diáfanos al arder en el oro, los introducían en el baño de la laguna de plomo. Y las almas, que allí quedaban fraguadas y duras como el granizo, eran transladadas D
nuevamente a la laguna de hierro. En ésta se volvían terriblemente negras y al romperse y quebrarse por su dureza cambiaban de aspecto. A continuación, las llevaban otra vez a la laguna de oro, soportando en las transformaciones, según decía, dolores terribles.»

31. «Contaba que sufrían del modo más cruel las almas que creían haber cumplido ya su condena y se veían después cogidas de nuevo. Y eran aquéllas cuya culpa había alcanzado a hijos o descendientes. En efecto, cuando al llegar uno de éstos se encontraba con un alma de aquéllas, caía encima con la rabia, la injuriaba y mostraba las marcas de sus sufrimientos persiguiéndola con sus reproches. Ésta,

[152] Esta historia es contada por Plutarco en *Soll. an.* 977B, como de la *vulpes marina.* Sobre sacar afuera el interior para ver las manchas, cf. la fábula de la zorra y el leopardo en *Animine an corp. affect.* 500C-D.

E queriendo huir y ocultarse, no podía. Pues rápidamente los verdugos corrían tras ella y la empujaban a un nuevo ciclo de castigos. Mientras, ellas se lamentaban, por conocer desde antes su pena. Y decía que muchos de los descendientes se colgaban junto a algunas como abejas o murciélagos, chillando, por el recuerdo y la rabia de lo que sufrieron por su causa[153].»

32. «Vio por último que las almas volvían a un segundo nacimiento, al ser forjadas violentamente en animales de toda índole y moldeadas por los artesanos encargados de ello.
F Éstos soldaban y juntaban unas partes con herramientas y a golpes, otras las separaban y otras, en cambio, las borraban y hacían desaparecer totalmente para adaptarlas a diferentes vidas y caracteres[154]. Apareció entre ésas el alma de Nerón que era ya fea en los demás aspectos y estaba claveteada con remaches ardientes[155]. Cuando la habían configurado ya los artesanos como una víbora nicándrica[156], en la cual iba a vivir devorando a su madre[157], brilló de pronto una gran luz y de ella salió una voz que ordenaba transformarla

[153] Reflejo del famoso pasaje de las almas de los pretendientes en la *Odisea* XXIV 5 ss.

[154] Recuérdese como, poco antes, las almas han sufrido baños de plomo, hierro y oro. Después viene el darles una configuración de animales. Plutarco refleja aquí la creencia pitagórica recibida a traves de Platón, aunque éste no habla del proceso de transformación. Véase en el mito de Er, *Rep.* 619e-620d, lo dicho anteriormente.

[155] Platón, *Fedón* 83d.

[156] Los manuscritos dan víbora «pindárica», lo que carece de sentido. Los editores del texto seguido, De Lacy y Einarson, lo han cambiado por «nicándrica», basándose en el texto de Nicandro en *Theriaca* 133 ss. donde habla de este animal. Basándose en Heródoto, III 109, propone Ziegler «índica» en lugar de lo primero.

[157] Nerón asesinó a su madre el año 59 de nuestra era.

en otra especie más pacífica, en un animal cantor de pantanos y lagunas[158]. En efecto, ya había pagado sus culpas y le debían también algún premio los dioses por haber liberado 568A al pueblo mejor y más amado por la divinidad entre sus súbditos[159].»

33. «Pudo ver hasta ahí. Y cuando iba a volverse se llenó de terror. Una mujer de aspecto y estatura maravillosos le cogió y le dijo: 'Ven aquí tú, para que recuerdes con más detalle cada cosa' y le acercó una varita al rojo, como la que usan los pintores[160]. Otra mujer lo impidió y él, arrastrado repentinamente, como a través de un sifón[161], por un aire muy fuerte y violento, cayó en su cuerpo y abrió los ojos al pie de su misma tumba[162].»

---

[158] Probablemente una rana, como las que formando un coro dan nombre a la comedia de Aristófanes. Un cisne, como piensa Ziegler, parece un castigo insignificante si se piensa en la función mántica de esta ave (cf. Platón, *Fedón* 84d-85b).

[159] Nerón concedió la libertad a Grecia el año 67.

[160] En la pintura a la encáustica. La imagen procede de Platón, *Timeo* 26c.

[161] En esta lectura dudosa, De Lacy y Einarson dan la conjetura *apò thốmingos* «por una cuerda». En cambio, Y. Vernière en su edición en *Les Belles Lettres* adopta la conjetura de Reiske: *dià sýringos* «a través de un sifón». Si la segunda lección es más coherente con el resto, es decir la absorción del alma por el aire violento, la primera ofrece como ventaja la relación con la cuerda o cable del alma que vimos en 566D.

[162] Podemos decir lo mismo que en el caso anterior. Parece preferible la conjetura de Wyttenbach, adoptada por Y. Vernière, *ep' autoû...* que la de los manuscritos que dan *hypó* o *apó*, lectura esta última de De Lacy y Einarson. La de *epí* se apoya en el mito de Er: *epì têi pyrâi.*

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Págs.